محمد طاع الله

التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكالياته

"محاولة حفر في لحظة التأسيس"



منشورات كلية الآداب
والعلوم الإنسانية بالقيروان

سلسلة أفكار

محمد طاع الله

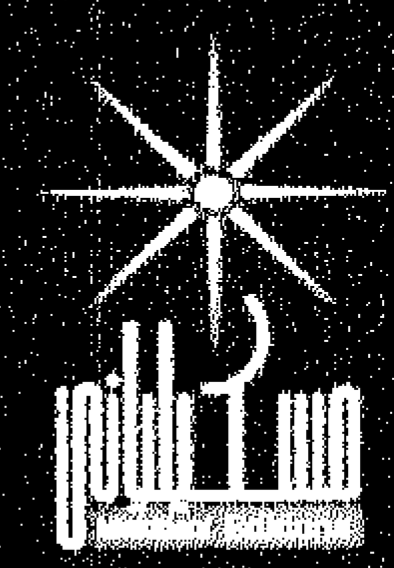
- جامعي تونسي من مواليد 1951.
- يدرّس الحضارة العربية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان.
- يبحث في حقل الإسلاميات وقضايا التشريع الإسلامي والاستشراق.
- صدر له:

□ أصول الفقه عند المحدثين، سلسلة "أطروحات" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان.

□ التأصيل البياني لفقه الشريعة، محاولة حفر في لحظة التأسيس، مسكيلياني للنشر وكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان، تونس 2008.

- له قيد النشر:

مجموعة من البحوث حول التشريع الإسلامي والاستشراق.



التأصيل البيانيّ

لفقه الشريعة وإشكاليّاته

(محاولة حفر في لحظة التأسيس)

محمّد طاع الله

التأصيل البيانيّ لفقه الشريعة وإشكاليّاته

(محاولة حفر في لحظة التأسيس)

ميسكيلياني للنشر

المؤلّف: محمّد طاع الله

الكتاب: التأصيل البياني لفقه الشريعة وإشكاليّاته

الناشر: كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان

و مسكيلياني للنشر والتوزيع

شارع 9 أفريل بئر المشارقة 1141 زغوان - تونس

الهاتف: 79328731 (216+) أو 546 560 20(216+)

البريد الإلكتروني: anizos55555@yahoo.fr

تصميم الغلاف: أيمن المبروك

الإخراج الفني: شوقي العنيزي

ر. د. م. ك: 5-33-881-9973-978

الطبعة الأولى: جوان 2008

جميع الحقوق محفوظة للناشر ©

«قُلْ يَا أَهْلَ الكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللَّهَ وَلا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا، وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ، فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ»

آل عمران 64/3

«لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرعَةً وَمِنْهَاجًا»

المائدة 38/5

«القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين دفّتين لا ينطق وإنّما يتكلّم به الرّجال»

على بن أبي طالب

«ليست العلمانيّة في أيّة صيغة لها بقادرة على أن تعكس روح المجتمع المسلم المعاصر، وكذلك فإنّ الكتب الفقهيّة الموروثة عن العصور الوسطى لا تقلّ عنها عجزا في هذا الصّدد»

ن. ج كولسون

مقدّمة

نروم في هذه الدّراسة الرّجوع إلى لحظة تأسيسيّة بالغة الأهميّة في تاريخ التّشريع الإسلامي هي اللّحظة التي أرسى فيها الشّافعي (ت 204هـ) أسس النّظريّة التّشريعيّة فقنّن من خلالها فقه الشّريعة وصاغ الجهاز النّظري الضّابط لمصادر التّشريع ولقواعد المنهجيّة المعتمدة في آستنباط الأحكام الشرعيّة من تلك المصادر. وبقطع النّظر عن الجدالات المناقبيّة التي كانت دائرة بين أتباع المذاهب حول مسألة الرّيادة في حقل التّأصيل البياني لفقه الشّريعة فإنّ الوثائق التي حفظها التّاريخ ووصلتنا وفي مقدّمتها كتاب "الرّسالة" للشّافعي ترجّح أنّ الرّيادة إنّما تؤول وإلى أن يأتي من الأدلّة ما يخالف ذلك إلى صاحب "الرّسالة".

وقد جاء العمل التّأصيلي الذي أنجزه الشافعي في لحظة من تاريخ التّشريع الإسلامي سبقتها أطوار كان فقه الشّريعة قد قطع فيها أشواطا بعيدة ومهّمة آنطلقت مع الرّسول والصّحابة ثمّ مع المدارس الفقهيّة الباكرة، ثمّ بعد ذلك مع ظهور المذاهب الفقهيّة السنيّة الكبرى وفي مقدّمتها المذهب المالكي بالحجاز والمذهب الحنفي بالعراق. وعلى هذا الأساس فإنّ الشافعي لم ينطلق في تأسيس النّظريّة التشريعية من فراغ وإنّما كان عمله التّأسيسيّ وبالرّغم من قيمته النّظريّة والعلميّة وطابعه الإبداعي منزّلا في سياق التّراكمات الكميّة والنّوعيّة التي تحقّقت بالتّدريج في حقل التّشريع على آمتداد الأطوار التي سبقت لحظة التّأصيل.

غير أنّ آندراج عمل الشّافعي في سياق تلك التّراكمات لا يعني أنّ عمله هذا كان مجرّد آمتداد لها أو تكريس لأنساقها بنفس الوتيرة وفي نفس الآتّجاه الذي كانت تسير فيه، كما لا يعني من جهة أخرى وكما يمكن أنّ يتبادر إلى الذّهن أنّ الشّافعيّ قد أحدث قطيعة تامّة مع تلك الأنساق؛ فحقيقة ما حدث هو أنّه تعامل مع تلك التراكمات في مستوى التّنظير على نحو آنتقائيّ غلّب من خلاله آتّجاهات على أخرى، وآستمدّ من واقع الممارسة التّشريعيّة عناصر وأغفل أخرى، وأخذ في الآعتبار أشياء وأسقط من آعتباره أشياء أخرى.

ولهذا الموقف الأنتقائي مظاهر عدّة لعلّ من أبرزها الأنتقال بفقه الشّريعة من مستوى الممارسة الآجتهاديّة التّلقائيّة المتحرّرة من القيود المسبقة والتي يحظى فيها العقل والرّأي الحرّ المستند إلى الحسّ السّليم والخبرة البشريّة بحضور مكثّف إلى مستوى آخر أصبح فيه فقه الشّريعة خاضعا للضّوابط المقنّنة والقواعد المنهجيّة الصّارمة ومشدودا بأمتن الأسباب وأوثقها إلى الأفق الدّيني والمرجعيّة النصيّة.

ومن هنا يكتسي التّأسيس الذي أنجزع الشّافعي طابعا شديد الخطورة ستكون له آثاره المباشرة لا في تشكيل الرّؤية الفقهيّة الإسلاميّة وحسب بل وأيضا في تشكيل بنية العقل الإسلامي عموما من حيث آليات آشتغاله سواء في الحقل التّشريعي المخصوص وهو الحقل الذي تتجلّى فيه بآمتياز جدليّة الوحي الإلاهي والعقل البشري، أو في الحقل الفكري والثّقافي بشكل آعمّ.

غير أنّه بالرّغم من هذه الخطورة الفائقة ومتعدّدة الوجوه التي يتّسم بها تأصيل فقه الشّريعة على يدي الشّافعي، فإنّنا نلاحظ أنّ هذا العمل التّأصيلي الهامّ لم يحظ بالقدر المطلوب من الدّرس والتّحليل والنّقد والتقصّي المعمّق لحقيقته ولطبيعة مرتكزاته وكذلك لأبعاده وخلفياته؛ فالحديث عن الشّافعي والتّأصيل غالبا ما يأتي في شكل عرض وقائعيّ سريع في سياق التّأريخ للتّشريع الإسلامي وتحقيب أطواره وذكر أعلامه بحيث تُتناول لحظة التّأصيل في كتب تاريخ الفقه الإسلامي من خلال وقفات موجزة لا تتجاوز في أغلب الأحيان مستوى العرض الوصفي الممزوج عادة بلهجة الإطراء والتّقريظ[1]. كما أنّ آستحضار الشافعيّ وعمله التّأصيلي في مقدّمات كتب علم الأصول لا يخرج في الغالب عن نفس هذا الأسلوب الوصفي الوقائعي المتسرّع[2].

بالإضافة إلى ذلك فإنّ تقبّل الشافعي مؤصّلا ومقنّنا لفقه الشّريعة قد غلبت عليه سواء في الفكر التّشريعيّ التّقليدي أو في الدّراسات الحديثة التي

---

1 أنظر على سبيل المثال: مصطفى سعيد الخنّ، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله، الشّركة المتّحدة للتّوزيع، ط. 1، دمشق، 1984.

2 أنظر على سبيل المثال: محمّد الخضري، أصول الفقه، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1988.

يصنّفها الباحثون المسلمون لهجة التّبجيل والتّمجيد فنظر البعض إلى إنجازه بمنظار غلبت عليه الآعتبارات الدّينيّة فرأى فيه "ناصرا للسنّة"[1] ونظر البعض الآخر إلى هذا الإنجاز بمنظار علمي ولكنّه بالغ في إطراء هذا الإنجاز ولم ير فيه سوى وجوهه الإيجابيّة[2].

ولقد كان من أبرز آثار هذا الأفق الضيّق في التّعامل مع إنجاز الشّافعي أن وقعت الغفلة عن إحدى الحقائق التّاريخيّة السّاطعة وهي أنّ التّظريّة التّشريعيّة التي صاغها صاحب "الرّسالة" لم تكن تعبيرا أمينا عن واقع الممارسة التّشريعيّة على آمتداد مراحلها التّأسيسيّة السّابقة للحظة التّأصيل بقدر ما هي آختزال للواقع وتغييب للتّاريخ، فهي بصيغتها الدّينيّة المطلقة التي أضفاها عليها الشافعي قد طمست جانبا كبيرا من المؤثّرات والعوامل التي ساهمت في تشكيل الفقه الإسلامي سواء منها المصادر غير الدّينيّة الرّاجعة إلى العقل والعرف والممارسة الوضعيّة للتّشريع أو الرّوافد المتسرّبة من التّشريعات الأجنبيّة كالتّشريع اليهودي والتّشريع الرّوماني والتّنظيمات الفارسيّة.

وفي مقابل الرّؤية الإسلاميّة التي بالغت في تمجيد الشّافعي بتأثير من طبيعة التّقبّل الذي هيمنت عليه الآعتبارات الدّينيّة وعزّزت من خلاله النّزعة الصّفويّة في التّعامل مع تاريخ التّشريع الإسلامي والقائمة على فكرة النّقاء من كلّ أثر للعناصر الخارجة عن المصدر الدّينيّ المحض، تلحّ الرّؤية الآستشراقيّة على الأبعاد التّاريخيّة التي غيّبتها النّظريّة التّشريعيّة، وبالتّالي فهي تمتدّ إلى مجال المسكوت عنه لتستحضر مختلف العوامل والعناصر التي كان لها حضور فاعل في نشأة التّشريع الإسلامي وتطوّره مثل العرف ومؤسّسة القضاء والتّشريعات الأجنبيّة[3]. وهي بذلك تنفذ إلى حقيقة التّشريع

---

1 أنظر: عبد الحليم الجندي، الإمام الشّافعي ناصر السّنة وواضع الأصول، دار المعارف، ط. 2، القاهرة، د.ت.

2 أنظر على سبيل المثال: مصطفى عبد الرّازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ط. 2، القاهرة، 1959.

3 أنظر على سبيل المثال: ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، ترجمة أحمد سراج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1992؛ وأنظر أيضا:

أيّ تشريع بما هو مؤسّسة وثيقة الآتّصال بالواقع في حركيّته وتنوّع مقتضياته وتجدّد الخبرات البشريّة فيه؛ وتؤكّد بالتّالي أنّ للواقع سلطة وأنّه طرف أساسيّ فاعل في الظّاهرة التّشريعيّة مهما كانت السّلطة الرّمزيّة المسندة إلى المصادر الدّينيّة؛ بل إنّ المقاربة الآستشراقيّة قد تبلغ في بعض الأحيان حدودا قصوى في تجريد الفقه الإسلامي من أصالته المرتبطة بالمصادر الدّينيّة وذلك عندما تلحّ على أثر الرّوافد الأجنبيّة في نشأته وتكوينه وتطوّره؛ وهو الأمر الذي يثير حساسيّة شديدة لدى الدّارسين المسلمين بحكم الموقف الدّيني الصّفوي الذي سبقت الإشارة إليه[1].

في مقدّمة المسلّمات التي سعى الشّافعي إلى إرسائها في حقل فقه الشّريعة وقامت عليها النّظريّة التّشريعيّة التّقليديّة في الإسلام تلك التي قرّر من خلالها فكرة اكتمال التّشريع في القرآن وصبغته الشّموليّة والمؤبّدة. وهو بهذه المسلّمة يكون قد أضفى على تلك النّظريّة بمكوّناتها والفلسفة التي تقوم عليها صبغة دينيّة مطلقة. وهي مقرّرات تشعر، بل تريد أن تقنع بأمرين بالغي الخطورة أحدهما هو آعتبار القرآن مدوّنة قانونيّة، والثاني هو أنّ التّشريع في الإسلام قد نشأ وتطوّر وتبلورت مناحيه ومعالمه في كنف النّصوص الدّينيّة وحدها وبمعزل تامّ عمّا دون ذلك من المؤثّرات الوضعيّة.

ومن ثمّ فإنّ تلك المقرّرات تفرض على الباحث في تاريخ التّشريع الإسلامي وفي قضاياه تساؤلات جوهريّة ملحّة تتّصل بحقيقة الثّوابت التي تقرّرت في الفكر التّشريعي الإسلامي قديمه وحديثه فغدت لفرط التّسليم بها من قبيل البداهات البعيدة عن دائرة المفكّر فيه وذلك بفعل اللّبوس الدّيني الذي خلع على حقل الفقه والحساسيّة الدّينيّة التي يثيرها تقليب تلك الثّوابت وإعادة فحصها وآختبارها وخاصّة ما يتعلّق منها بالمصادر والأصول.

Joseph Schacht, Introduction au droit musulman, traduit de l'anglais par Paul Kemp et Abdelmajid Turki, éd. Maisonneuve et Larose, Paris V^{e}, 1983.

[1] كثيرا ما يجري في هوامش الكتب المترجمة عن الآستشراق في حقل التّشريع الإسلامي وتاريخه جدل طويل في خصوص مصادر التّأثر: أُنظر على سبيل المثال: ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 60. والهامش رقم 38، ففيه تعليقات وآعتراضات لمترجم الكتاب.

ولعلّ من أهمّ تلك التّساؤلات ما يلي: هل القرآن فعلا مدوّنة قانونيّة كاملة شاملة ومؤيّدة الأحكام بكلّ الأعتبارات؟ هل كان التّشريع في الإسلام وعلى صعيد الممارسة العمليّة تشريعا دينيّا محضا مصدره الوحيد هو النّصوص الشّرعيّة أم أنّه تشريع كان للعقل فيه دور وللخبرة البشريّة ضلع وللرّوافد الأجنبيّة غير الإسلاميّة سهم؟ ما مدى تطابق النّظريّة التّشريعيّة على النّحو الذي صوّره الشّافعي وآرتضاه مع واقع الممارسة التّشريعيّة التّاريخيّة التي آمتدّت على ما يقارب القرنين من الزّمان؟ وما مدى صدق هذه النّظريّة في التّعبير عن حقيقة السّيرورة التكوينيّة التي شهدها الفقه الإسلامي منذ آنبثاقه في عصر الرّسول والصّحابة ووصولا إلى لحظة التّأصيل؟

إنّ إثارة هذه التّساؤلات والسّعي إلى محاولة الإجابة عنها تعتبر في تقديرنا مدخلا ضروريّا لمراجعة وقائع تلك السّيرورة وإدراك طبيعتها الحقيقيّة لا بمجرّد التّوقّف عند النّظريّة التّشريعيّة وحدها ولكن أيضا بالأخذ في الأعتبار العوامل التّاريخيّة والثّقافيّة التي كان لها أثر فاعل فيها. ومن خلال هذه الرّؤية ذات الأفق الموسّع يمكننا أن نتجاوز الرّؤية السّكونيّة التي تقدّمها النّظريّة لمقاربة حقل التّشريع في إطار تاريخيّته الثّريّة بمظاهر الحركيّة، وهي التّاريخيّة التي تعالت عنها النّظريّة بفعل اللّبوس الدّيني المطلق الذي خُلع عليها.

ولا شكّ عندنا أنّ هذه المراجعة ستطلعنا على جملة من الحقائق المتّصلة بفقه الشّريعة وبتاريخ التّشريع الإسلامي عموما، وفي مقدّمة تلك الحقائق آثنتان هامّتان أولاهما هي أنّ النّظريّة التّشريعيّة التي وضع أسسها الشّافعي لا تقدّم في حقيقة الأمر تصويرا صادقا وأمينا لمجريات الواقع التّشريعي بقدر ما هي تقدّم أنموذجا مثاليّا لما يجب أن يكون حسب تقدير صاحب "الرّسالة" وهو أن يظلّ فعل التّشريع مشدودا إلى المرجعيّة الدّينيّة لا يتخطّاها.

أمّا الحقيقة الثانية فهي تتّصل بتاريخ التّشريع الإسلامي عموما، فقد بدا هذا التّاريخ كما تعكسه المؤلّفات الإسلاميّة متأثّرا إلى حدّ كبير بمقرّرات النّظريّة التّشريعيّة وبالرّؤية المثاليّة التي تنطوي عليها؛ وهو ما أدّى إلى عرض مجريات هذا التّاريخ من خلال ضرب من الإسقاط للثّوابت والمسلّمات والنّماذج المثاليّة التي كرّستها تلك النّظريّة لا من خلال الحقائق التّاريخيّة الموضوعيّة التي تقدّم صورة عن الممارسة التّشريعيّة غنيّة بمظاهر

الحيويّة يحضر فيها الواقع بكثافة ويتجلّى من خلالها فعل العقل والرّأي الحرّ والآجتهاد المرن والتّفاعل مع مقتضيات الواقع ومتطلّبات الحياة وأقضية النّاس على النّحو التي تفرضه "شؤون الدّنيا" لا سلطة النّصوص؛ وهو الموقف الذي عبّر عنه الرّسول عندما خاطب القوم الذين آستفتوه في أمر تأبير النّخل فأجابهم بمعزل عن الوحي قائلا: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم".

في هذا الإطار ومن هذا المنظور نقدّم هذه الدّراسة وقد بوّبناها من خلال مدخل وأربعة فصول، خصّصنا المدخل للتّطرّق إلى قضايا تتعلّق بإشكال المنهج في حقل الإسلاميات. وجعلنا الفصل الأوّل وهو بعنوان "بين الشّريعة وفقه الشريعة" لطرح إشكال مفهوميّ وآصطلاحيّ كثيرا ما كان ولا يزال إلى اليوم محلّ لبس قد يكون أحيانا من قبيل الخلط العلمي العفوي وقد يكون أحيانا أخرى ناتجا عن تلبيس مقصود لدواع لا علاقة لها بالعلم، فحاولنا من خلال هذا المبحث التّمييز بين مفهوم الشّريعة بآعتباره مفهوما مفارقا ومفهوم الفقه بآعتباره ممارسة بشريّة خالصة.

وقد جعلنا من إزالة اللّبس بين المفهومين أساسا للفصلين الثّاني وهو بعنوان "تأصيل القرآن مصدرا للتّشريع" والثالث وهو بعنوان "إشكاليات تأصيل القرآن" فتوقفنا فيهما عند لحظة مبكّرة ومهمّة من لحظات التّوظيف أو التّأويل التي خضع لها النصّ القرآني وهي القراءة التّأويليّة التّشريعيّة التي وضع أسسها النّظريّة الشّافعي عندما جعل من النصّ القرآني نصّا أشبه ما يكون بالمدوّنة القانونيّة.

ولما كانت النّظريّة الشافعيّة حول تأصيل فقه الشّريعة قد جاءت من حيث مكوّناتها والطّابع الدّيني المطلق الذي هيمن عليها غير مطابقة لحقائق التّاريخ ولا وفيّة لمجريات الممارسة التّشريعيّة على أرض الواقع سواء قبل لحظة التّأصيل أو بعدها فقد خصّصنا الفصل الرّابع والأخير وهو بعنوان "تأصيل فقه الشّريعة بين المثال والواقع" لإبراز التّفاوت الموجود بين النّظريّة التّشريعيّة كما آرتضاها الشّافعي وقبل بها الفكر التّشريعيّ عموما، وبين الواقع التّشريعيّ كما عبّرت عنه الممارسة العمليّة للآجتهاد والآستنباط، وكذلك لآستحضار الجوانب التّاريخيّة المسكوت عنها والتي كان لها أثر مباشر في السّيرورة التّكوينيّة للتّشريع الإسلامي وهو البعد الجوهريّ الذي غيّبته النّظريّة التّشريعيّة التّقليديّة.

عسى أن يحالفنا التّوفيق من خلال هذه المحاولة المتواضعة في إثارة بعض القضايا المهمّة التي يطرحها التّأصيل ويطرحها تاريخ التّشريع الإسلامي عموما؛ وهي قضايا ساهم في طمسها عاملان أساسيان العامل الأوّل هو الطّابع التّبجيلي الذي آتّسم به تقبّل الشّافعي في الفكر التّشريعيّ والإسلاميّ عموما، والعامل الثاني هو النّزعة الصّفويّة المهيمنة على أسلوب علماء المسلمين في التّعامل مع تاريخ التّشريع الإسلاميّ.

مدخل

إشكال المنهج في حقل الإسلاميّات

تماما مثلما هي الصّلة قائمة بين الفكر واللّغة بما لم يعد يحتاج إلى مزيد بيان أو دليل، فإنّه ثمّة بين الفكر والمنهج تواشج حميميّ متين. يتحرّك الفكر ضمن الأطر المعرفيّة السّائدة والأفق الثّقافيّ المتاح فيبتدع آليات اشتغاله وأدواته الإجرائيّة في حدود تلك الأطر، وفي دائرة ذلك الأفق بما يتّسم به من سعة أو ضيق.

والحقيقة أنّ بين الفكر والمنهج جدليّة مستمرّة لا تنقطع؛ فكلّما تقدّم الفكر ونشطت حركته وتفتّحت أمامه الآفاق وزالت من حوله الحواجز والموانع الثقافيّة واللّغويّة معا، وتنوّعت روافده، نمّى مناهجه وجدّد أنساقها بما ينسجم مع تلك الحركة. فلا يمكن أن نتصوّر فكرا جامدا ساكنا أو مكبّل الحركة أو أحاديّ الرّؤية والأدوات وبإزائه منهج حيّ ومثمر. تلك استحالة، والعكس صحيح. وفي مقابل ذلك كلّما تجدّد المنهج وتطوّرت وسائطه ووسائله، كان في ذلك مزيد تحريك لسواكن الفكر وحثّ على تعميق النّظر وتنويع زواياه، ومن ثمّ إثراء الإبداع وتحقيق الإضافة المأمولة.

مضى على الفكر الإسلامي حين من الدّهر كانت المعرفة فيه أو "جماع العلم" كما كان يسمّيه الشافعي (ت 204هـ) يستمدّ مضامينه ومبادئه من نصوص الشّرع أساسا، بينما تنحصر حركة العقل داخل الدّائرة النّصيّة من خلال القياس على منطوق النّصوص فلا مجال للاستحسان ولا لمطلق الرّأي. وقد ظلّت هذه الثّوابت التي أنتجها عصر التّأسيس والتّدوين في الثّقافة الإسلاميّة مهيمنة على الفكر الإسلامي، فكانت القاعدة في طلب العلم ونشدان المعرفة على امتداد القرون الماضية هي الاغتراف بملء الحافظة وبقدر ما تحتمل الذّاكرة من معارف السّلف وخبراتهم، ذلك أنّ العلم المستوجب تحصيله والذي يبلغ بصاحبه "إدراك الحقّ ظاهرا وباطنا" إنّما

مصدره "الخبر"، والخبر هو حصرا وقصرا كلام الشارع (القرآن) وكلام المبلّغ عنه (السنّة)، وأقوال السّلف بآعتبارهم في مقدّمة "الأعلام الموقّعين عن ربّ العالمين". العلم بآمتياز في الذهنيّة التّقليديّة هو المأثور السّلفي، والأنموذج المعرفي الأمثل يقع في الماضي لا في الحاضر. أمّا المستقبل فهو سقوط مستمرّ في الرّداءة يتفاقم أمره صُعُدا كلما آزداد الآبتعاد عن لحظة الوحي. ألم يُنسب إلى الرّسول قوله «خيرُ النّاس قَرْني، ثمّ الذين يَلُونَهم، ثمّ الذين يَلُونَهم، ثمّ يجيءُ قومٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُه شَهَادَتَهُ»[1]. ومهما تكن موثوقيّة الحديث –ونحن أميل النّاس إلى التّشكيك فيها لأنّ في الحديث إساءة ظنّ بالمؤمنين تتنافى مع روح الإسلام– فإنّه يعبّر على كلّ حال عن عقليّة سلفيّة بدأت ملامح تأسيسها تتكشّف منذ عصر مبكّر من تاريخ العقل الإسلامي.

وكلّما كان التّقليد لتجربة السّلف أمينا[2]، كان الآقتراب من الأنموذج السّالف أتمّ وأفضل. ألم يقولوا «مَنْ قَلَّدَ عَالِمًا لَقِيَ اللَّهَ سَالِمًا»؟!

في ظلّ هذه الثّوابت الفكريّة كان منتهى السّؤل والأمل عند طالب العلم هو الحفظ وشحن الذّاكرة والحرص على الرّواية الأمينة للمحفوظ. وقد آنعكس ذلك على مناهج التّصنيف، فكان ديدن العلماء وشغلهم الشّاغل هو مراكمة المنقول، وبذل الجهد في تحقيق الجمع المانع، وإن يكن في ذلك تضارب وتناقض أحيانا بين المرويّات. كلّ ذلك في غياب شبه تامّ للرّؤية التّأليفيّة أو التّحليليّة والنّقديّة. وقد بلغ هذا المنهج النّقلي التّجميعيّ ذروته في ما وضعه جمّاعة العرب جلال الدّين السّيوطي (ت 911هـ) في العصر المتأخّر من مصنّفات غزيرة العدد بقي منها ما بقي وضاع منها ما ضاع[3].

لقد كان لكلمة "النّهضة" في الفكر العربي الإسلامي الحديث وقع سحريّ في النّفوس. فقد كان تداولها على الألسن في القرن التاسع عشر

---

[1] صحيح البخاري، مج 2، ج 4، كتاب فضائل أصحاب النبيّ، الحديث رقم 3651، ص 229.

[2] لاحظ عناية الفكر الإسلامي بالرّواية وسلاسل الإسناد والتّحقيق في مصادر الخبر من خلال علم التّجريح والتّعديل أو علم الرّجال كما كان يسمّى.

[3] تتجلّى ملامح هذا المنهج النّقلي التّجميعيّ على سبيل المثال في كتابه "الإتقان في علوم القرآن، 4 ج، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التّراث، القاهرة، 1985.

ومطالع القرن العشرين ينبئ بحدوث يقظة فكريّة جديدة وتخفّف من ثقل الماضي ورواسب عهود الآنحطاط، فهل تحقّق ذلك أو شيء منه على الصّعيدين الفكري والمنهجيّ بالدّرجة المنشودة والمطلوبة؟

الواقع أنّ الحصيلة مخيّبة للآمال بوجه عامّ بآستثناء البعض القليل من النّتوءات المضيئة التي تتراءى هنا وهناك والتي إذا قيست بالكلّ الغالب لا تعبّر عن نقلة نوعيّة حقيقيّة وملموسة الفاعليّة.

وإذا نحن ركّزنا النّظر على حقل الإسلاميّات الذي يعنينا هنا بالدّرجة الأولى، وجاز لنا أن نقدّم كشفا عامّا وسريعا عن الخطوات الفكريّة والمنهجيّة التي قطعها الفكر الإسلامي منذ عصر النّهضة إلى اليوم، أمكن لنا أن نصنّف ما كتب في هذا الحقل من دراسات ثلاثة آصناف يبدو واحد منها طاغيا على الأقل من حيث الكمّ داخل الدّائرة الإسلاميّة. ولا شكّ أنّ هذه الدّائرة ذاتها هي التي تعنينا بالدّرجة الأولى لأنّ رهان التّجديد ينبغي أن يتوجّه إليها هي قبل غيرها لتحقيق النّقلة المرجوّة في الفكر الإسلامي وتجاوز التّناقضات المنهجيّة التي تعوق حركته.

الصّنف الأوّل والغالب هي الكتابات السّلفيّة. ومن أهمّ ثوابتها المنهجيّة هي أنّها لا تخرج في أغلب الأحيان عن دائرة التّكرار للتّراث وإعادة إنتاجه بنفس النّسق الفكري الذي سار عليه القدماء.وهي منهجيّة يلحظها الدّارس في مختلف حقول المعرفة الإسلاميّة مثل علوم القرآن والحديث والتّفسير والفقه والأصول وسنتوقّف بعد حين بمزيد من التّفصيل عند خصائص المنهج في الكتابات المنتمية إلى هذه الحقول.

الصّنف الثاني يتمثّل في الكتابات الاستشراقيّة. وهي كتابات اتّخذت في مقاربة قضايا التّراث الإسلاميّ منطلقات منهجيّة تختلف جوهريّا عن المنهجيّة الإسلاميّة السّلفيّة. ومن أبرز خصائص تلك المنهجيّة كما تبلورت على أيدي المستشرقين الكلاسيكيّين النّزعة التّاريخانيّة والمنحى الفيلولوجي في فحص النّصوص الإسلاميّة. وقد أثمر المنهجان نتائج جمّة في مجالي التّحقيق والبحث وإن لم تكن تلقى في العموم صدى إيجابيّا في الأوساط السّلفيّة لأنّ نتائج البحث غالبا ما تأتي مخيّبة لأفق الانتظار الدّيني المسيّج عند هؤلاء بالكثير من الممنوعات الفكريّة وخاصّة ما يتّصل منها بالمقدّس أو ما يعتبر عندهم كذلك.

الصّنف الثالث هم الدّارسون من ذوي الثّقافة العصريّة المنفتحة على المناهج الجديدة التي أنتجتها حقول العلوم الإنسانيّة في الغرب. وهذا الصّنف يتفرّع بدوره إلى ثلاث فئات: فئة من الباحثين تشتغل في الدّاخل الإسلامي، وفي مقدّمة هؤلاء الباحثون الجامعيّون الذين يحاولون في ما يقدّمونه من دراسات أكاديميّة الأخذ بالمناهج والمقاربات الحديثة بتفاوت في الإلمام وحسن التّمثّل، ولكن في كنف الحيطة والرّقابة الذّاتيّة قبل أيّ رقابة أخرى خارجيّة؛ وفئة ثانية شبيهة بالأولى في توجّهاتها المنهجيّة ولكنّها أكثر جرأة في اختراق حواجز الرّقابة الدّينيّة خاصّة، فسرعان ما تمّ تكفيرها ثمّ تهجيرها بمقتضى قانون الحسبة الشهير المطبّق في مصر وبلدان إسلاميّة أخرى[1]. أمّا الفئة الثالثة فيمثّلها أولئك الباحثون العرب والمسلمون (بالمعنى الثّقافي والحضاري) الذين يشتغلون في الجامعات ومراكز البحث الغربيّة، فهم واجدون هناك بيئة علميّة مناسبة غنيّة بتجريب المناهج المستحدثة، ويتوفّر فيها هامش أكبر من حريّة الفكر والنّشر.

وقد ارتأينا أن نتوقّف بمزيد من التّفصيل عند الصّنف الأوّل من الدّارسين والباحثين في حقل الإسلاميات وهم أصحاب الكتابات السّلفيّة التي لا تزال متمسّكة بالمنهجيّة التّقليديّة. ولهذا التّوقّف أسباب منها أنّ هؤلاء يمثّلون النّزعة الغالبة داخل البلاد الإسلاميّة، لا من حيث الكيف فقط ولكن أيضا من حيث حجم الإنتاج الدّيني[2]. ومن الأسباب أيضا أنّ هؤلاء الدّارسين هم الأكثر اتّصالا بالفكر الإسلامي وبحقول المعرفة الإسلاميّة، ومن ثمّ فإنّ تأثيرهم في النّاس يكون أكبر وأوسع. ومنها أيضا أنّ هؤلاء هم أشدّ الفئات الفكريّة محافظة على المنهج التّقليديّ وأكثرها ممانعة في تقبّل كلّ طارف مستحدث، وبالتّالي فهي أشدّ أثرا في عرقلة تطوّر المناهج والرّؤى

---

[1] نشير خاصّة إلى حالة الأستاذ الجامعي والباحث الأكاديمي نصر حامد أبي زيد؛ أُنظر في هذا الخصوص كتابه "التّفكير في زمن التّكفير، سينا للنّشر، ط. 1، القاهرة، 1995؛ وأُنظر أيضا في خصوص نفس القضيّة والدّفاع عن حريّة الفكر عموما: جابر عصفور، ضدّ التّعصّب، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 2001.

[2] من أبرز مؤشّراته الكمّ الكبير من الكتب المعروضة في المكتبات التّجاريّة وتلك التي تعرض في المعارض الصّغرى أو الكبرى الدّوريّة.

والمقاربات. ومن ثمّ فإنّ آختراق هذه الحصون المنيعة هو في نظرنا المدخل المعوّل عليه في تحقيق النّقلات المأمولة على صعيدي الفكر والمنهج.

تتميّز كتابات هذا الصّنف من الدّارسين بجملة من الخصائص المنهجيّة المشتركة ظلّت لصيقة بتلك الكتابات فلم تبرحها منذ مطلع النّهضة الحديثة وإلى اليوم؛ وهي ليست سوى آمتداد لنفس المنهجيّة التّقليديّة بثوابتها الفكريّة ومسلّماتها الدّينيّة. ولعلّ أهمّ تلك الخصائص هيمنة النّزعة الوثوقيّة المعزّزة بغياب الحسّين التّاريخي والنّقدي. ولقد كان من نتائجها المباشرة والخطيرة آستمرار الخلط بين مستويات المقدّس والبشريّ سواء في تمثّل التّراث الدّينيّ أو في دراسته، والخلط أيضا بين البُنى الأسطوريّة والرّمزيّة من جهة والأنساق العقلانيّة والتّاريخيّة من جهة أخرى في نصوص هذا التّراث سواء كان ذلك في مجال الأخبار والسّير أو في مجال المعارف الإسلاميّة. ولا شكّ أنّ فكرة المركزيّة الدّينيّة والثّقافيّة وهيمنة رؤية الثّبات على التفكير في غياب الإدراك الكافي واللاّزم لتاريخيّة الأشياء والظواهر هي من ضمن الأسباب الأساسيّة المسؤولة عن غياب روح المقارنة والإحساس بوجود الآخر فكرا ومنهجا وبحقّه في الآختلاف.

إنّ المتابع لما كُتب بالأمس ونُشر ولما يُكتب اليوم ويُنشر من بحوث ودراسات إسلاميّة في إطار الفكر السّلفيّ يلاحظ أنّ الخصائص المنهجيّة التي أشرنا إلى أهمّها هي خصائص تكاد تكون حاضرة في مختلف فروع العلوم الإسلاميّة وملازمة لها كلّها بدون آستثناء. فإذا نحن ركّزنا النّظر أوّلا على القرآن وعلومه، لاحظنا أنّ البحث في تاريخ القرآن لا يزال يخضع لنفس التصوّر التّقليديّ الذي يجرّد النصّ تجريدا كاملا من تاريخيّته، بحيث تهيمن رؤية التّقديس على مقاربة الظّاهرة القرآنيّة حتّى في الأمور التّاريخيّة والبشريّة الخالصة التي لابست التّنزيل وكانت بشكل من الأشكال طرفا فاعلا في إنتاجه وفي تشكّل النصّ القرآنيّ مادّة وبناء[1].

---

[1] النّماذج في هذا الحقل عديدة، أُنظر على سبيل المثال: إبراهيم الأبياري، تاريخ القرآن، دار الشّروق، بيروت، د.ت؛ محمّد سالم محسن، تاريخ القرآن الكريم، مؤسّسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ت؛ وقارن الرّؤية الثّبوتيّة والوثوقيّة في هذه الدّراسات بالرّؤية التّاريخانيّة والنّقديّة التي تتميّز بها الدّراسات الاستشراقيّة في نفس هذا الحقل سواء في المدرسة الألمانيّة الرّائدة أو في المدرسة الفرنسيّة؛ أُنظر على سبيل

أمّا في مجال علوم القرآن فإنّ دار لقمان على حالها كما يقال، فكلّ ما كُتب في هذا المضمار وفي إطار الرّؤية السّلفيّة دائما لا يخرج إجمالا عن الرّوايات القديمة التي حفلت بها المصنّفات الكلاسيكيّة مثل كتاب "البرهان" للزّركشي (ت 794هـ) وكتاب "الإتقان" للسّيوطي (ت 911هـ)، وذلك في كنف المزيد من لهجة التّبرير والتّمجيد وفي غياب كلّ سعي لتجديد القراءة أو محاولة التّأويل في ضوء الإدراك المعرفيّ العصريّ ومن خلال التوسّل بمناهج البحث الحديثة[1].

ولا يختلف الأمر كثيرا في حقل التّفسير بمختلف اتّجاهاته في العصر الحديث، فالمتأمّل في الأدبيّات التي أنتجها هذا الحقل منذ عصر النّهضة يمكن أن يرصد ثلاثة اتّجاهات أساسيّة، الاتّجاه الأوّل هو الاتّجاه التّقليدي الوفيّ للنّزعة التّفسيريّة القديمة مادّة ومنهجا وأسلوبا وروحا. ومن أبرز النّماذج الممثّلة لهذا الاتّجاه تفسير "التّحرير والتّنوير"[2] للعلاّمة التّونسيّ محمد الطّاهر ابن عاشور (ت 1973م)، وكذلك "محاسن التّأويل"[3] للشّيخ جمال الدّين القاسمي (ت 1914م).

المثال: نولدكه (Nöldeke)، "تاريخ القرآن" (Geschichte des Qorans)، نشر لأوّل مرّة سنة 1860. وتابع تحقيقه والتّعليق عليه ونشره تلامذته، شفالي (Schwally) وبرجشتراسر (Bergstrasser) وبريتسل (Pretzel)، وقد ترجم الكتاب إلى العربيّة بمصر ولكنّه لم ينشر بسبب المعارضة الدّينيّة وقتذاك، ثمّ نشر في السّنوات الأخيرة: ترجمة د. جورج تامر وآخرين، ط. 1، بيروت، 2004؛ وقارن أيضا بـ:

Régis Blachère, Introduction au Coran, G. P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

ولنفس المؤلّف، "القرآن"، نقله إلى العربيّة رضا سعادة، دار الكتاب اللّبناني، ط. 1، بيروت، 1974.

[1] خير أنموذج ممثّل لهذه النّزعة هو: صبحي الصّالح في كتابه "مباحث في علوم القرآن"، دار العلم للملايين، ط. 17، بيروت، 1988: وقارن لتبيّن الفرق في الرّؤية والمنهج بدراسة نصر حامد أبي زيد في نفس هذا المجال: "مفهوم النصّ"، دراسة في علوم القرآن، المركز الثّقافي العربيّ، ط. 1، بيروت، 1990.

[2] ظهر في طبعته الأولى، 17 ج، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1969-1979، ثمّ في طبعة ثانية، 30 ج، 1984.

[3] طبع بالقاهرة، 1957-1960.

والاتّجاه الثاني يمثّله أنموذجان يريدان على عكس الاتّجاه الأوّل آن يكونا منغرسين ضمن الظرفيّة التاريخيّة التي ينتميان إليها وهي عصر النّهضة الحديثة. غير أنّهما معا قد غلبت عليهما نزعة التّأويل الإسقاطي المغرقة في التّعسف أحيانا وإن بتفاوت في الدّرجة بينهما. أحد هذين الأنموذجين هو "تفسير المنار"[1] للسّيد رشيد رضا (تـ 1935)؛ وقد انشغل فيه صاحبه بهموم النهضة والإصلاح فمضى في تأويل معاني القرآن في ضوء تلك الهموم ساعيا إلى تقديم حلول لقضايا التّمدّن في ضوء مفهوم الهداية القرآني. ولكن رغم هذا الطّابع الحداثوي الماثل في الاتّجاه، فإنّ "تفسير المنار" لم يخرج من حيث بنيته العامّة ومرجعياته الأساسيّة وأسلوب التّفسير عن الثّوابت التّقليديّة بحيث غابت فيه كلّ محاولة نقديّة أو مراجعة للتّصوّرات القديمة حول الوحي وتاريخ القرآن وبنيته الدّاخليّة وما شابه ذلك من القضايا التي تحتاج إلى إعادة نظر.

أمّا الأنموذج الثاني فهو "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"[2] لطنطاوي جوهري (تـ 1940م)، وهو الذي قصدناه منذ حين بالإغراق في تعسّف التّأويل، إذ نحا فيه صاحبه منحى توفيقيّا بين القرآن والعلم الحديث ساعيا في كلّ خطوة من خطواته التّفسيريّة إلى إثبات أنّ جميع العلوم والمخترعات الحديثة موجودة في القرآن. وبذلك يكون طنطاوي جوهري قد آفتتح بتفسيره هذا في العصر الحديث آتّجاها في التّفسير هو الذي أصبح يعرف "بالاتّجاه العلمي". وهو اتّجاه يعتبر في جوهره ومقاصده آمتدادا للنّزعة الكلاميّة القديمة المتمحورة حول مسألة الإعجاز. وقد آتّخذ الإعجاز في التّفسير الحديث تلوينات عديدة منها ما هو علميّ ومنها ما هو طبيّ ومنها ما هو عدديّ... وقدساير طنطاوي جوهري في اتّجاهه العلمي الإعجازي جماعة من المفسّرين المعاصرين منهم البشير التّركي في تونس ومصطفى محمود[3] في مصر

---

[1] تفسير المنار، 12ج، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1999.

[2] طنطاوي جرهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، 13مج، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت.

[3] مصطفى محمود، القرآن، محاولة لفهم عصريّ، بيروت 1970؛ وقد ردّ عليه وانتقد نزعته العلميّة في تفسير القرآن جماعة منهم: بنت الشاطئ، القرآن والتّفسير العصري، القاهرة، 1970؛ محمود محمد طه، القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، أمّ

وكذلك عبد الرزّاق نوفل[1]. ولا تزال نفس النّزعة مستمرّة إلى اليوم من خلال ما يطالعنا به كثير من علماء المسلمين في عدد من الفضائيّات العربيّة من أمثال العلاّمة السّوري الشّيخ محمّد سعيد رمضان البوطي.ومن عجيب ما يلاحظ هو أنّ بعض الباحثين الغربيّين من ذوي الاختصاصات العلميّة قد آنخرط في نفس هذا التّوجّه التّفسيري[2].

ومهما يكن صدق النّوايا لدى أصحاب هذا الاتّجاه ونبل مقاصدهم، فإنّ هذا المنهج الذي توخّوه في تفسير القرآن هو منهج لا يخلو من فساد وآنحراف عن المقصد وربّما كانت نتائجه عكسيّة تماما لأنّه "يكرّس في الواقع العقليّة اللاّ علميّة ويكون إيهامه بآحتواء القرآن على العلوم الحديثة تعبيرا عن سلوك تعويضيّ لعدم المساهمة في إنتاج هذه العلوم، ومن ثمّ فهو يدعّم الجهل والوهم والتّخلّف"[3].

ولعلّه لا يخفى من جهة أخرى أنّ هذا المنهج التّفسيري الذي يريد أن يكون مواكبا للحداثة في شقّها العلميّ هو منهج من شأنه أن يسيء إلى القرآن أكثر ممّا يفيده لأنّه يسقط عليه مشاغل بشريّة متحوّلة بتحوّل الخبرات والتّجارب، في حين أنّ نصّ الوحي من طبيعته الثّبات.

ويبدو أنّ الدّعوة التي أطلقها الشّيخ أمين الخولي[4] منذ النّصف الأوّل من القرن العشرين والتي آعتبر فيها أنّ القرآن هو "كتاب العربيّة الأكبر"، ودعا فيها إلى أن تتقدّم دراسته من النّاحية الأدبيّة كلّ دراسة من نوع آخر، قد ذهبت أدراج الرّياح، فلم تلق سوى صدى محدود وكان ممّن استجابوا لها في ذلك الوقت أحد تلامذته وهو محمد أحمد خلف اللّه بأطروحته التي

درمان، 1971؛ عبد المتعال الجابري، شطحات مصطفى محمود في تفسيراته العصريّة، دار الاعتصام، القاهرة، 1976.

1 عبد الرزّاق نوفل، الإعجاز العدديّ في القرآن الكريم، 3ج، القاهرة، 1980.

2 موريس بوكاي، القرآن الكريم والتّوراة والإنجيل والعلم، دار المعارف، ط. 4، لبنان، 1977.

3 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنشر، ط. 3، تونس، 1998، ص 56.

4 أمين الخولي، التّفسير، نشأته، تدرّجه، تطوّره، دار الكتاب اللّبناني، ط. 1، بيروت، 1972.

خصّصها لدراسة قصص القرآن[1]. وقد اتّسمت آراء خلف الله بقدر كبير من الجرأة لا يتناسب كثيرا مع عقليّة الوقت، إذ نفى عن قصص القرآن كلّ صبغة تاريخيّة وأثبت بدلا من ذلك صبغته الأسطوريّة، وهو ما أثار ضدّه نقمة المحافظين في عصره.

أمّا الاتّجاه الثالث والأخير، فيمثّله السّيد قطب بكتابه "في ظلال القرآن". وهو تفسير غلبت عليه النّزعة الإيديولوجيّة النّضاليّة. وهو ما جعل بعض الدّارسين ينفي عنه صفة التّفسير بالمعنى الدّقيق للكلمة ويعتبره بالأحرى " تأمّلا منطلقه القرآن، ولكنّه تأمّل هادف القصد منه إقامة الدولة والمجتمع الإسلاميّين"[2].

إنّ المنهجيّة الغالبة في جميع النّماذج المذكورة تحرّكها الخلفيّة الكلاميّة والنّزعة التّبريريّة، ويطغى عليها النّفس التّمجيدي. وهي في نهاية المطاف خالية من كلّ محاولة تجديديّة نقديّة سواء في مستوى التّصوّر الحقيقيّ للمهمّة التّفسيريّة، أو في مستوى المقاربة والمنهج. ولا يبدو الشّرفي بعيدا عن الصّواب عندما قال: "لا نأمل تفسيرا حديثا بحقّ إلاّ اليوم الذي يخضع فيه فنّ التّفسير للمنهج العلمي النّقدي والتّاريخيّ غير التّبريريّ"[3].

عندما ننتقل إلى حقل السنّة في الجانب المتعلّق منها "بالدّراية" خاصّة لأنّ مسألة الرّواية وحمل الحديث هي ظاهرة قد آرتبطت بعصر المشافهة في الثقافة الإسلاميّة، ثمّ ولّت بآفتتاح عصر التّدوين ووضع المجاميع، وإن بقيت آثارها واضحة في المكتوب من خلال سلاسل الإسناد، عندما نركّز على جانب الدّراية أي على الموقف العلميّ المتمثّل في تمحيص الحديث ونقده والبحث في درجات مصداقيته والمنهجيّة المعتمدة في ذلك، نلاحظ أنّ هذا المجال يتنازعه منذ عصر النّهضة إلى اليوم آتّجاهان ثانيهما غالب على الأوّل. فالاتّجاه الأوّل يكشف فعلا عن وعي حقيقيّ بمعضلة الحديث والطّابع المشكلي للسنّة. وقد أنتج هذا الوعي لدى أصحاب هذا الاتّجاه سعيا إلى

---

1 محمّد أحمد خلف الله، الفنّ القصصي في القرآن الكريم، وقد طبعت الأطروحة لأوّل مرّة سنة 1952(ط. 3، القاهرة، 1965).

2 عبد المجيد الشّرفي، الإسلام والحداثة، المرجع المذكور، ص 57.

3 نفس المرجع، ص 65.

تطبيق منهجيّة جديدة في نقد الحديث تركّز على المتون بدلا من سلاسل الإسناد، أو بعبارة أخرى تجري آلية التّجريح والتّعديل على مضامين الأحاديث بدلا من إجرائها على رواتها ونقلتها. ولذلك نجد هذه الفئة من الباحثين تأخذ بالمنهج التّاريخي من خلال البحث في سيرورة الحديث وتاريخه والنّظر في عمليات الجمع والتّدوين والظّروف الدّينيّة والسّياسيّة التي حفّت بالمشافهة والتّدوين، ومن ثمّ التّنبّه إلى الأسباب التي أدّت إلى الوضع.

هذه المنهجيّة الجديدة في نقد الحديث والمتمثّلة في ما يسمّيه أحمد أمين "بالنّقد الدّاخلي" قد افتتحها الشّيخ محمد عبده وسايره فيها تلميذه رشيد رضا، وآثارها ماثلة في سياقات عديدة من تفسير المنار. كما تبنّاها الباحث المصري أحمد أمين في الفصول التي خصّصها للتّشريع في كتابيه "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام". وطبّقها أيضا محمود أبوريّة في كتابه الموسوم بـ: "أضواء على السنّة المحمّديّة أو دفاع عن الحديث"[1].

أمّا الاتّجاه الثاني الغالب فهو الاتّجاه المحافظ فكرا وموقفا ومنهجا. ومن أبرز خصائصه الدّفاع عن مصداقيّة السنّة والثّقة الكاملة في مجاميع الحديث والتّسليم بسلامة المنهجيّة التّمحيصيّة التّقليديّة التي أنتجت كتب "الصّحاح". كلّ ذلك في غفلة تامّة عن العامل التّاريخي، وعن المسافة الزّمانيّة الفاصلة بين وفاة الرّسول والشّروع في جمع الحديث وتدوينه، وهو العمل الذي لم ينطلق تاريخيّا إلاّ بداية من النّصف الأوّل من القرن الثاني الهجريّ.

وخير من يمثّل هذا الاتّجاه الشّيخ مصطفى السّباعي في كتابه "السنّة ومكانتها في التّشريع الإسلامي"[2] وكذلك الشّيخ صبحي الصّالح في كتابه "علوم الحديث ومصطلحه"[3]. وقد بلغ المؤلّف الشّطط في الوثوق المطلق بالرّواية والرّواة وتجنّب كلّ خبر يشكّك في مصداقيّتهم، والتّصدّي لكلّ رؤية نقديّة تقلّب المسلّمات القديمة واعتبار المنهجيّة التّاريخيّة والنّقديّة التي اعتمدها الاستشراق كيدا للإسلام والمسلمين، ذلك أنّ الأمور عنده هي على

---

[1] محمود أبوريّة، أضواء على السنّة أو دفاع عن الحديث، ط. 3، القاهرة، د.ت.

[2] طبعة القاهرة، 1380هـ.

[3] طبعة بيروت، 1981، (ط. 1، 1959).

تمام ما يُرام كما خلّفها القدماء، وليس بالإمكان أفضل ممّا كان "إنّنا نحمد الله أن حفظ دينه من عبث العابثين وكلام نبيّه من كذب الوضّاعين بما قيّض للأمّة من علماء أمناء مخلصين مازوا الخبيث من الطّيب وعرّفونا أسباب الوضع وجرّحوا الوضّاعين وكشفوا معايبهم وألّفوا الكتب في الموضوعات يجمعونها وأحيانا يحفظونها لكيلا يلتبس عليهم منها شيء"[1].

ومهما كانت قيمة الموقف الأوّل الواعي تمام الوعي بمعضلة السنّة والآخذ بطرف من المنهج النّقدي والتّاريخي بالمقارنة مع السّلبيّة المطلقة والنّفس التّسليمي والوثوقي الذي يتميّز به أصحاب الموقف الثّاني، فإنّ حقل السنّة بما في ذلك ما يُسمّى "الصّحاح" لا يزال يحتاج إلى جهد علميّ كبير وإلى منهجيّة نقديّة شديدة الصّرامة، تأخذ في الأعتبار الحقيقة التّاريخيّة التي لا مكابرة فيها ولا مراء، وهي أنّ السنّة قد كانت فضاء رحبا للوضع والآنتحال لأسباب عديدة ومتنوّعة. ومن غريب المفارقات أنّ بعض القدماء كانوا أكثر جرأة في الآعتراف بهذه الحقيقة[2]. كما تأخذ في الآعتبار أنّ المنهجيّة النّقديّة التّقليديّة التي أنتجت "الصّحاح" والكتب السّتّة عموما، والتي تركّزت بصفة أساسيّة على فحص الإسناد ونقد "الرّجال" ما هي إلاّ مقاييس نسبيّة وبالتّالي فإنّ نتائجها لا يمكن أن تكون إلاّ كذلك؛ وما تَرَدُّدُ عبارة "هذا الحديث صحيح على شرط البخاري" أو "على شرط الشّيخين (البخاري ومسلم) في المصنّفات القديمة إلاّ دليل على ذلك.

ولا شكّ أنّ الأخذ بالمبادئ الأنتروبولوجيّة ضروريّ أيضا ومثمر لأنّ مراكمة الحديث على آمتداد مرحلتي المشافهة والتّدوين قد ساهم فيها المخيال الجمعي سواء من لدن الطّبقة العامّة أو الطّبقة العالمة بدور كبير؛ وكان الدّافع مشتركا على الصّعيد البنيويّ العقليّ على آختلاف في أشكال التّوظيف ومجالاته، وهو السّعي إلى تأسيس سلطة مرجعيّة نموذجيّة إلى جانب القرآن تُتّخذ للتّبرير والآحتجاج وإضفاء المشروعيّة على الآختيارات

---

1 صبحي الصّالح، علوم الحديث ومصطلحه، بيروت، 1981، ص 271.

2 أُنظر على سبيل المثال، السّيوطي، تاريخ الخلفاء، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت؛ وخاصّة بعض الفصول الدّالّة في ما نحن بصدده مثل "فصل في الأحاديث المنذرة بخلافة بني أميّة"، و"فصل في الأحاديث المبشّرة بخلافة بني العبّاس"، ص 10 وما بعدها.

والتّصرّفات؛ ولا يزال النّاس يفعلون ذلك إلى اليوم لا في مجال الفكر فقط، بل وأيضا في مجال السّلوكات الآجتماعيّة وحتّى الهيئات المظهريّة.

ولا يبدو حقل الفقه من حيث التّفكير وطبيعة المنهج بأفضل حالا من حقل السنّة، بآستثناء بعض المراجعات الجزئيّة والجريئة فعلا كتلك التي أجراها في مطلع القرن العشرين الدّكتور محمّد توفيق صدقي (تـ 1920م) في باب العبادات وذلك عندما رأى -بناء على نظريّته التي لا تعترف إلاّ بالقرآن مصدرا للتّشريع-[1] وفي ما يخصّ فريضة الصّلاة "أنّ القرآن يفرض على المسلم أن يصلّي في كلّ وقت من أوقات الصّلاة أكثر من ركعة ولم يحدّد له عددا مخصوصا، وتركه يتصرّف كما يشاء. وبعبارة أخرى إنّ الإنسان يجب عليه أن يصلّي ركعتين على الأقلّ وله أن يزيد في ذلك ما شاء أن يزيد بحيث لا يخرج عن الاعتدال والقصد، فإنّ الغلوّ في الدّين مذموم."[2] ورأى في ما يتعلّق بالزّكاة أنّ القرآن قد أمر بتأديتها وترك لأولياء الأمر التّصرّف في تفاصيلها بحسب ما يتناسب مع أحوال كلّ زمن، ذلك "أنّ ما بيّنته السنّة للعرب في ذلك الزّمان لا يصلح لجميع الأمم في الأوقات المختلفة، ولذلك لم يرد شيء من ذلك في القرآن مطلقا لأنّه هو الكتاب الوحيد الذي أمر النّبيّ أصحابه بحمله لجميع العالمين وتركت أمثال هذه التّفاصيل فيه لتتصرّف كلّ أمّة في الأمور بما يناسب حالها، فيجب على أولياء الأمور بعد الشّورى ومراجعة نصوص الكتاب أن يضعوا للأمّة نظاما في هذه المسألة وفي غيرها لتسير عليه"[3].

أضف إلى هذا الرّأي بعض المواقف الجزئيّة الأخرى التي صدع بها قلّة من الباحثين والمفكّرين الحداثيّين بآحتشام شديد، من أمثال محمد أركون وهشام جعيط والفضل شلق[4]. بآستثناء هذه المواقف القليلة فإنّ باب العبادات لا يزال إلى اليوم من المنظور السّلفي حقلا مسيّجا، من الممنوع التّفكير فيه، بحيث لم يسمح الفقهاء بالآجتهاد و"التّجديد" إلاّ في باب المعاملات. غير أنّ

[1] أُنظر: محمّد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار، مج 9، 1906، ص ص 515-525.

[2] نفس المرجع، ص 518.

[3] نفس المرجع، ص ص 521-522.

[4] أُنظر هذه المواقف في: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، المرجع المذكور، ص ص 82-83.

المتأمّل في هذا الباب الفقهي يلاحظ أنّ محاولات "التّجديد" لم تتجاوز في حقيقة الأمر القشرة الظّاهريّة للفقه التّقليديّ، فهي إلى اليوم لم تخرج عن اتّجاهين كبيرين، أحدهما هو محاولة تحيين بعض الأحكام القديمة من خلال تشكيلها في أطر ومؤسّسات عصريّة مثل تحويل فريضة الزّكاة إلى مؤسّسات آجتماعيّة، وزكاة الرّكاز إلى صندوق تنمية للعالم الإسلامي، وتطوير مؤسّستي الشّورى والحسبة[1].

أمّا الاتّجاه الثّاني فهو إصدار الفتاوى غير الملزمة سواء في ما يتعلّق بالظّواهر التي استحدثها الغرب في المجال العلميّ والطبّي كقضايا زرع الأعضاء وطفل الأنبوب والآستنساخ... أو في ما يتعلّق بالمعاملات الماليّة كالبنوك وشركات التّأمين والبورصات[2]؛ أو في ما يتعلّق بالقضايا الاجتماعيّة (قضيّة الحجاب مثلا) والأحداث السّياسيّة (حرب الخليج وغزو العراق). والملاحظ أنّه في هذين المستويين الاجتماعي والسّياسي قد اتّسمت فتاوى العلماء أفرادا ومؤسّسات بطابع من الآضطراب شديد التّناقض كثيرا ما يبلغ حدود الفوضى الباعثة على السّخرية[3]. ولا شكّ أنّ هذه الظّاهرة تعتبر من فضائح الفكر الدّيني والفقهي منه بالخصوص، وذلك في لحظة حسّاسة يعيش فيها الإسلام وضعا متوتّرا وحرجا للغاية.

نفس الأزمة ببعديها الفكري والمنهجيّ يلاحظها المتابع لما كُتب منذ عصر النّهضة إلى اليوم في حقل علم الكلام. وهل يمكن أن نتحدّث أصلا عن علم كلام في العصر الحديث بالمعنى الدّقيق والحقيقيّ للكلمة ولو بالمفهوم القديم وبالمنهجيّة التي سلكها المتكلّمون القدامى أي شرح أصول العقيدة وبيان قواعد الإيمان والمنافحة عن الدّيانة ضدّ خصومها، ومجادلة أهل الملل والنّحل الأخرى بالآستناد إلى مقاييس العقل والمنطق والمبادئ المستمدّة من الفلسفة الإغريقيّة؟ هل يمكن أن نتحدّث عن علم كلام بهذا

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص: د.جمال عطيّة ود. وهبة الزحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط 1، دمشق، 2000، ص 19 وما بعدها.

[2] نفس المرجع، ص 23.

[3] حتّى أنّ بعض الكتّاب نشر مقالا في هذا الخصوص بإحدى الصّحف المصريّة جعل له عنوانا ساخرا بالعاميّة المصريّة المتداولة في المقاهي وهو: "واحد فتوى وصلّحو".

المعنى بآستثناء ما كتبه الشيخ الإمام محمّد عبده في مطلع عصر النّهضة الحديثة في "رسالة التّوحيد"[1]، أو ما عبّر عنه من أفكار حول الإسلام وأصوله سواء في "تفسير المنار" كما نقله عنه تلميذه الشيخ رشيد رضا، أو في كتابه عن الإسلام والنّصرانيّة[2]. وهي أفكار ومواقف طغت عليها نزعة المفاضلة وتمجيد الإسلام على حساب المسيحيّة، إذ أنّه آتّخذ من مهاجمة أصول النّصرانيّة مطيّة للدّفاع عن أصول الإسلام. وهو فخّ فكريّ ومأزق علميّ ما كان له أن يقع فيه لو اتّخذ الخطاب وجهة مقارنيّة سليمة وموضوعيّة. ولو أنّ ذلك قد حصل لكان بالإمكان أن يكون فاتحة لحوار مثمر وبنّاء بين الأديان.

لقد سبق للشّاعر والفيلسوف الهندي محمد إقبال أن تحدّث في كتابه "تجديد الفكر الدّيني في الإسلام" عن أهميّة علم الكلام في العصر الحديث وعن ضرورة تحيينه بالمزج بين المرتكزات الفلسفيّة القديمة التي قام عليها والمعارف العلميّة والفلسفيّة الحديثة مؤكّدا أنّ صبغة هذا العلم ومنهجيّته ينبغي أن تتطوّر بتطوّر تلك المعارف والفلسفات بآعتبار أنّ التّفكير الفلسفيّ لا حدود له يتوقّف عندها[3]. ولكنّ هذا التمثّل الواعي لوظيفة علم الكلام ومقاصده وللمنهجيّة الحقيقيّة التي ينبغي أن يقوم عليها لا نكاد نعثر له على أثر أو صدى في ما يكتب اليوم أو يقال حول العقيدة أو الدّفاع عن الإسلام؛ فالظّاهرة الغالبة على ما نقرأ ونسمع ونشاهد في الفضائيات العربيّة هي التّركيز على مسألة الإعجاز العلمي والطبّي وحتّى الغذائيّ أحيانا، أي الآستمرار في تكريس نفس النّزعة التي آفتتحها طنطاوي جوهري في النّصف الأوّل من القرن العشرين. وهي مسألة لا تقدّم ولا تؤخّر، بل ربّما هي تؤخّر أكثر ممّا تقدّم. أمّا الدّفاع عن الإسلام فهو إمّا فتاوى بائسة "لعلماء" آشدّ بؤسا لا يملكون من وجاهة الرّأي وحريّة التعبير والمجاهرة بـ "كلمة الحقّ"

---

1 محمّد عبده، رسالة التّوحيد، طبعة المنار، ط 17، القاهرة، 1376هـ؛ وأنظر عرضا تحليليّا ونقديّا لبعض ما جاء فيها من أفكار، في: عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، المرجع المذكور، ص 34 وما بعدها.

2 محمد عبده، الإسلام والنّصرانيّة بين العلم والمدنيّة، دار الحداثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 2، لبنان، 1983.

3 محمّد إقبال، تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، القاهرة، 1955، ص ص 2-3.

شيئا، أو مظاهرات شعبيّة صاخبة تعبّر عن ضمائر مكلومة وثكلى في دينها وعلمائها. على هذا النّحو "لا غرابة إذن أن لا نكاد نعثر في الفضاء الثّقافي العربي الحديث عن تآليف في علم الكلام جديرة بهذا الاسم"[1].

وإذ الأمر كما وصفنا في حقل علم الكلام، فهل تحقّق جديد في حقل صنوه علم أصول الفقه؟ لن نكون متسرّعين إذا كانت إجابتنا هنا أيضا بالسّلب، ذلك أنّ المستعرض لمدوّنة علم الأصول الحديثة لا يكاد يظفر فيها من مظاهر التّجديد سوى بأمور شكليّة تتمثّل في الآختصار والتّبسيط في مستوى المادّة العلميّة واللّغة وأسلوب العرض. وقد يبلغ الآختصار أحيانا درجة الإخلال المشين. ما عدا ذلك فإنّ المضمون لم يتغيّر لا في مستوى مصادر التّشريع ولا في مستوى منهجيّة الآستنباط من تلك المصادر. ولئن كان الأصوليّون المحدثون قد لامسوا تخوم المقاصد بدرجات متفاوتة، فإنّ انفتاحهم على هذا الأفق التّشريعي المهمّ قد ورد معزولا على هامش الأصول التّقليديّة، بحيث لم يتغلغل في جسم النّظريّة التّقليديّة لكي يفجّرها من الدّاخل ويعيد بناءها وفق الرّؤية المقاصديّة الشّاملة والمطلوبة بما يمكّن من إحداث النّقلة النّوعيّة المأمولة. كما أنّ المنهج المقارني الذي توخّاه عبد الوهّاب خلاّف في كتابه حول أصول الفقه[2] لم يكن سوى مقارنات شكليّة وسطحيّة بين أصول التّشريع الإسلامي وأصول التّشريع الوضعي، وهي من ثمّ توهم بالتّجديد أكثر ممّا تنجزه فعليّا[3].

والظّاهر أنّ الدّعوة التي أطلقها الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور في النّصف الأوّل من القرن العشرين حول ضرورة تأسيس "علم مقاصد الشريعة"[4]

---

1 عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، المرجع المذكور، ص 44.

2 عبدالوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة، شباب الأزهر، ط. 8، القاهرة، د.ت (ط 1، 1942).

3 لمزيد من التّفاصيل حول مدوّنة أصول الفقه الحديثة، أُنظر أطروحتنا: أصول الفقه عند المحدثين، سلسلة أطروحات، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة، القيروان، ماي، 2000.

4 أُنظر في خصوص هذه الدّعوة: محمّد الطّاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الشركة التونسيّة للتّوزيع، ط 3، تونس 1988، ص 8.

يكون منفصلا عن علم الأصول التقليدي، لم تلق إلى اليوم آستجابة على صعيد التّطبيق الفعلي.

والحقيقة أنّ "الأُصُولَيْن" كما يسمّيهما القدماء بعبارة يثنّون فيها الجمع (أصول الدّين- أصول الفقه) هما معا في أكيد الحاجة إلى التّجديد والتّحديث في مستوى الفكر والمنهج وإلى التّحيين بما يتلاءم مع تطوّرات العصر، إذ فيهما جماع الشخصيّة الإسلاميّة ببعديها العقدي والتّشريعيّ، ولا تزال التّصوّرات المستمدّة منهما تؤثّر في بنية العقل ونسق التّفكير، إن بوعي أو من خلال اللاّوعي. وكثيرا ما تصطدم تلك التّصوّرات مع أنساق الحياة العصريّة، فيعيش المؤمن الواعي حالة من الانشطار يكون فيها ممزّقا بين مقتضيات العقيدة ومستلزمات الواقع الحديث. تقول الباحثة الفرنسيّة "ماري برنانـد" (Marie Bernand) في هذا الخصوص بما ترجمته "إنّ ضرورة تكييف الأصول التّقليديّة مع العالم الحديث هي ضرورة ملحّة خاصّة وأنّ الهوّة التي كانت تفصل بين "العامّة" و"الخاصّة" آخذة في الزّوال تدريجيّا؛ فبواسطة وسائل الاتّصال والإعلام الحديثة نفذت الثّقافة بسهولة كبيرة إلى جميع الطّبقات، فأيقظت فيها تعطّشا كبيرا إلى المعرفة فأصبح النّاس لا يقبلون بتطبيق الدّين دون أن يكون ذلك مبرّرا من خلال المعارف الدّينيّة"[1].

عندما ننتقل أخيرا إلى ما كُتب حول تاريخ التّشريع الإسلامي[2]، فإنّنا نلاحظ أنّ ما أنتجه الفكر الإسلامي في هذا الحقل تتحكّم فيه منهجيّة من أهمّ خصائصها ما يلي:

---

[1] Marie Bernand, Actualisation de la science du kalām et des Usūl al-fiqh, in Actes du colloque : Défi à la philosophie, défi de la philosophie, Tunis, 11-17 Avril, 1988, éd. Université de Tunis, C.E.R.E.S., Tunis, 1989,pp.158-159.

[2] أُنظر على سبيل المثال: محمّد بن الحسن الحجوي، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 4 ج، الرّباط، 1340هـ-1345هـ؛ محمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلامي، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1988؛ وقارن بالنّزعة التّاريخانيّة التحليليّة والنّقديّة في ما كتبه المستشرقون. أُنظر على سبيل المثال:

Joseph Schacht, Introduction au droit musulman, traduit de l'anglais par Paul Kemph et Abdelmajid Turki, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

-هيمنة النّزعة الثّبوتيّة في تمثّل سيرورة التّشريع في الإسلام، وتكرار نفس التّصوّرات حول نشأته ومراحله ورجالاته.

-غياب الرّؤية التّحليليّة والحسّ النّقدي.

-غلبة النّزعة الصّفويّة في تمثّل مصادر التّشريع الإسلامي وإظهار حساسيّة شديدة تجاه ما يقوله المستشرقون حول العوامل التّاريخيّة والتّجارب البشريّة التي كان لها تأثير في نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، وتجاه ما يؤكّده هؤلاء أيضا من وجود مؤثّرات خارجيّة كالتّشريع اليهودي والفقه الرّوماني. تلك هي النّزعة الغالبة بآستثناء بعض الإلمامات الطّفيفة التي جاءت على لسان أحمد أمين في الفصول التي خصّصها للتّشريع من كتابيه "فجر الإسلام"[1] و"ضحى الإسلام"[2]، أو ما جاء على لسان طه حسين في كتابه "من بعيد"[3].

-نزعة الأسطرة والصّبغة الميثيّة في تمثّل الشّخصيّات الدّينيّة الإسلاميّة، وفي مقدّمتها الرّسول والصّحابة[4].

هكذا يبدو من خلال العرض السّريع السّابق أنّ الحصيلة المنهجيّة في حقل الإسلاميات وفي إطار الفكر السّلفي هي حصيلة شديدة الضّمور والهزال، وأنّ هذا الفكر لا يزال يمثّل في هذا الحقل جدار صدّ وممانعة ضدّ محاولات التّجديد، فهو لا ينفكّ ينظر إلى المنهجيّة النّقديّة والتّاريخانيّة

وانظر أيضا: ن. ج. كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق د. محمد أحمد سراج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1992.

1 أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 11، بيروت، 1975 (الفصل الثالث: التّشريع)، ص 225 وما بعدها.

2 أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 10، بيروت، د.ت (الفصل الخامس: التّشريع)، ص 151 وما بعدها.

3 طه حسين، من بعيد، دار العلم للملايين، ط. 9، بيروت، 1982.

4 أُنظر في هذا الخصوص:

Claude Gilliot, Portrait mythique d'Ibn ʿAbbās, in Arabica, T. XXXII (1985), pp. 127-184.

الاستشراقيّة- رغم أنّ أدوات البحث المعاصرة في حقل العلوم الإنسانيّة قد تجاوزتها بأشواط - بعين الرّيبة ومنطق المؤامرة فلا يرى فيها سوى "نبش" مغرض في التّراث الإسلامي وكيد للإسلام والمسلمين. وهو أيضا ماض في تكفير محاولات الدّارسين المسلمين في هذا المضمار.

ما العمل اليوم إذن؟ هل سيستمرّ الفكر الإسلامي في الآنطواء على ذاته والتّقوقع داخل المنهجيّة التّقليديّة والتّصدّي لكلّ جديد بدعوى الغيرة على التّراث وعملا بالقول المأثور "من قلّد عالما لقي الله سالما"؟ كيف حينئذ للأجيال المتعلّمة الجديدة أن تساير هذا الفكر فتسلّم بما سلّم به وترضى بما آرتضاه، وهي تتعلّم وتدرس وتبحث في ظلّ أوضاع معرفيّة وعلميّة ومسالك في البحث والمقاربة لا تنفك تتجدّد بفضل ما ترفدها به حقول العلوم الإنسانيّة من أدوات في مجال اللّسانيات والسّيميائيّة وعلم الدّلالة والأنتروبولوجيا وعلم مقارنة الأديان وعلم آجتماع الدّيانات... وفي ظلّ وعي بتاريخيّة الأشياء، وبأنّ المعرفة البشريّة من سمتها الأساسيّة التحوّل المستمرّ وتجدّد الإبداع حتّى في العلوم التي تعرف بالصّحيحة، وبأنّ كلّ قراءة هي تأويل جديد وإسهام في إنتاج المعنى؟ أم هل سنختار الطريق الأسهل وهو القطع مع التّراث والتّنصّل من جميع تبعاته، والآنخراط في الحداثة الغربيّة بعيدا عن كلّ صلة تربطنا به كما هو الرّأي عند دعاة التّغريب منذ زمان؟

الجواب في رأينا هو أنّ صلتنا بالتّراث ينبغي أن تظلّ قائمة لا تنفصم عراها، فالتّراث ساكن فينا شئنا أم أبينا، ولا تزال مقوّماته جزءا من شخصيتنا الأساسيّة. وهو وإن كان جزءا من الماضي، فإنّه ضروريّ لفهم الحاضر وآستشراف المستقبل آنطلاقا من أسس مبدئيّة متينة وأرضيّة حضاريّة صلبة. وهل بإمكاننا أن نفهم الحاضر وأن نؤثّر فيه ما لم نعرف الماضي الذي آنبثق عنه؟! ونحن نرى كيف أنّ الآخر الغربيّ لم ينفكّ منذ الخطوات الأولى للآستشراق في القرون الوسطى يتعرّف على تراثنا الحضاري ويحفر في حقول المعرفة الإسلاميّة موظّفا ذلك في فهم حاضرنا فكرا وثقافة وسلوكا. كما أنّنا نرى من جهة أخرى أنّ النّهضة الأوروبيّة منذ آنبثاقها في القرن السّادس عشر الميلادي لم تقطع مع ماضيها، وإنّما هي تأسّست من خلال التّفاعل مع الكلاسيكيّات الإغريقيّة واللاّتينيّة، بل والآنفتاح أيضا

على الكلاسيكيّات الإسلاميّة ذاتها[1]. ولكن لا ينبغي أن ننسى أيضا أنّه قد رفدها فكر فلسفيّ ونقديّ مستنير آستطاع أن يبدع منهجا في الحياة وفي الثّقافة والحضارة جديدا وأن يحدث توازنا في الفكر والشخصيّة من خلال الفصل نهائيّا وبلا رجعة بين شؤون الدّين وشؤون الدّنيا[2]، فأسّس بذلك لرؤية وضعيّة كانت بمثابة الأرضيّة المتينة التي آنطلق من خلالها إنتاج العلوم والمعارف العصريّة. فكان ذلك منطلقا للحداثة في أبعادها الماديّة والثّقافيّة والحضاريّة العامّة.

ولكن أن نوثّق صلتنا بالتّراث لا يعني البتّة التّقوقع المرضيّ ضمن ثوابته ومسلّماته بآعتبارها بداهات غير قابلة للنّقاش أو المراجعة. ولا يعني أيضا ممارسة شعارات ملفّقة كثيرا ما لاكتها الألسن فأصبحت ممجوجة لا طعم لها، مثل شعار "الأصالة والتّفتّح" الذي يقوم على منطق توفيقيّ زائف راهن عليه فكر النهضة، ولكنّه لم ينتج نهضة فعليّة ولا متوازنة؛ وما شابه ذلك من الشّعارات الأخرى التي توهم بأنّ هنالك حركة ما في اتّجاه ما، ولكنّ هذه الحركة الموهومة هي في جوهرها حركة لولبيّة حول الذّات المتآكلة تنطلق لتعود إلى نقطة الصّفر، فهي في ذلك أشبه ما يكون بالسّكون.

صلتنا بالتّراث ينبغي أن تتواصل بلا آنقطاع ولكن بشروط وبوعي وإدراك جديدين لجملة من الحقائق. أولى هذه الحقائق هي أنّ النصّ القرآنيّ بالنّظر إلى طابعه المفارق هو وحده النصّ المقدّس سواء بالآعتبار العقدي أو بالمفهوم الآصطلاحي، وأنّ النّصوص اللّواحق التي آنبثقت عنه وتشكّلت منها مختلف العلوم الإسلاميّة كالتّفسير والفقه والأصوليْن والتّصوّف، وغيرها من الخطابات والأدبيّات الدّينيّة إنّما هي إنتاجات بشريّة خالصة وعارية كلّ العري من صفة القداسة، وأنّ خلع هذه الصّفة عليها هي واحدة من أكبر المغالطات في مجال الفكر والبحث.

---

1 أنظر في هذا الخصوص شهادة المستشرقة الألمانيّة "زيغريد هونكه" في كتابها: شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمه عن الألمانيّة فاروق بيضون وكمال دسّوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

2 قارن بحالة التذبذب العربيّة الإسلاميّة.

إنّ إدراك هذه الحقيقة والآقتناع بها هو مقدّمة ضروريّة لحلّ إحدى المعضلات التي لا تزال عالقة بالفكر السّلفي ومعرقلة للبحث العلميّ في دراسة التّراث الدّيني، وهي معضلة الخلط غير المشروع بين مجال المقدّس الحقيقيّ ومجال البشريّ. إنّ الفصل البات والنّهائيّ بين هذين المجالين والتّعامل مع الإنتاج الدّيني قراءة وتأويلا على أساس من هذا الإدراك من شأنه أن يرفع القداسة الزّائفة عن هذا الإنتاج في شقّه البشريّ، ولربّما كان ذلك خطوة أساسيّة في آتّجاه التّجديد والآنفتاح على مناهج البحث المستحدثة.

الحقيقة الثّانية هي أنّنا، وبقدر ما نحن ملزمون بالنصّ المقدّس -على الأقلّ ثقافيّا وحضاريّا بآعتباره نصّا مؤسّسا للحضارة وللهويّة وبقطع النّظر عن إيمان الأشخاص، فتلك مسألة شخصيّة- لسنا البتّة ملزمين بالقراءات التقليديّة وبمناهج التّأويل القديمة ولا بالنّتائج التي أثمرتها إلاّ في حدود الآستنارة والآستئناس وحريّة الآختيار في القبول بها أو ببعضها أو برفضها جملة وتفصيلا.

إنّ النصّ القرآنيّ هو "نصّ-مشروع" (Texte-projet) منفتح على الدّوام، قابل لتعدّد القراءات وتجدّدها؛ كذلك كان على آمتداد أجيال علماء المسلمين ولا يزال، وفي ذلك سرّ عبقريّته وخلوده. وينبغي أن ندرك أنّ تلك القراءات كانت دوما رهينة أوضاع تأويليّة مخصوصة، وأنّه كلّما تغيّر الوضع التّأويلي مع جيل أو أجيال فرض حتما وجهات جديدة في قراءة نفس النصّ والمساهمة في إثرائه.

أمّا الحقيقة الثالثة فهي أنّ مناهج البحث في الحقل الدّيني وفي مجال الإنسانيات بشكل عامّ قد تطوّرت تطوّرا ملحوظا بتطوّر حقول العلوم الإنسانيّة وبمقتضى الجدليّة القائمة بين الفكر والمنهج، وأنّه لا مناص اليوم من الآنفتاح على تلك المناهج. ولكن يجدر التّنبيه إلى أنّ مراجعة الفكر الإسلامي والحفر في نصوصه وخطاباته التّأسيسيّة لا يمكن أن يتحقّق وأن يكون مجديا ومثمرا فعلا بمجرّد التّوقّف عند مستوى التّنظيرات المنهجيّة المنعزلة، ولا من خلال الإسقاطات المتعسّفة أو المتحذلقة والمفتعلة التي توهم بالآنخراط في الحداثة ولا تراعي خصوصيات النّصوص الإسلاميّة؛ ولا كذلك من خلال المساعي التّرميميّة والتّلفيقيّة الزّائفة؛ ولكن من خلال الممارسة الواعية والأعمال التّطبيقيّة التي تنطلق من رحم تلك النّصوص

والخطابات لتستنطق مكنوناتها، وتحرّك سواكنها، وتستثير المسكوت عنه فيها، وتتقصّى بُناها وأنساقها وآليات آشتغالها. ولا ضير البتّة من الآستئناس في ذلك بمختلف الرّوافد المنهجيّة الملائمة التي أفرزتها حقول العلوم الإنسانيّة دون التقيّد بمنهج واحد بعينه لأنّ في هذا التّقيّد تقييدا لحركة الفكر وتضييقا لأفق النّظر.

من الثوابت البنيويّة في الفكر الإسلامي السّلفي نزعة التّمركز الذّاتي -وهي في الحقيقة نزعة كلّ فكر أصوليّ سواء كان ذلك في حقل الدّين أو الثّقافة أو السّياسة[1]- وآستمرار رؤية الكون والآخر الثقافي والحضاري من خلال منطق المفاضلة بآعتماد مقاييس الإيمان والكفر ومقولات الحلال والحرام إن بشكل معلن ومباشر أو بصورة ضمنيّة ومضمرة. وهي نزعة آمتدّت آثارها السّلبيّة إلى مناهج البحث سواء في التّعامل مع الإنتاج الدّيني نصوصا مقدّسة ونصوصا لواحق داخل التّراث الدّيني الواحد (الإسلام) أو في الموقف من النّصوص المقدّسة في الدّيانات الأخرى، وكذلك الموقف ممّا يكتبه الآخر عن الإسلام وتراثه، فكان من الطّبيعي أن يتلوّن المنهج بألوان هذا النّمط من التّفكير وأن يصطبغ تبعا لذلك بجملة من الخصائص لعلّ من أهمّها الرّؤية الصّفويّة للذّات ولإنتاج الذّات، وهو ما أدّى بدوره إلى آستتباب نزعة في المقايسة والمقارنة، سواء داخل الذّات الثّقافيّة والحضاريّة أو في علاقة هذه الذّات بالآخر، تغلب عليها لهجة المفاضلة والتّبجيل والتّمجيد. كلّ ذلك أفضى إلى تكريس رؤية أحاديّة في التّعامل مع الأشياء تحجب عن الدّارس من هذا الصّنف حقائق كثيرة، فيُثمر الدّرس تبعا لذلك معرفة بتلك الأشياء منقوصة؛ ذلك أنّ الباحث المتمركز داخل سنّة دينيّة أو ثقافيّة واحدة يصعب عليه تفكيك الظّاهرة الواحدة وتحليلها وإدراك بنيتها وآليات آشتغالها والوظائف التي تضطلع بها أو التّوظيفات التي تخضع لها. وهو أيضا في تعامله مع الظّواهر المتعدّدة يغيب عن إدراكه قانون النّسبيّة في الموجودات وفي الحقائق فيقع في آفة الرّؤية الأحاديّة العقيمة والمقيتة.

---

[1] آنظر في هذا الخصوص: Roger Garaudy, intégrismes, éd.. Pierre Belfond, Paris, 1990.

من هنا تبرز الأهميّة القصوى التي يكتسيها المنهج المقارن في دراسة الفكر الدّيني وإنتاجات هذا الفكر، إذ أنّ من أظهر خصائصه وأهمّ مزاياه تجاوز القراءة الإيمانيّة للسّعي إلى إجراء تحليلات مقارنيّة تحرص على الوصف المحايد والتّحليل الموضوعيّ فتتخلّى عن روح المفاضلة والتّمجيد، لتبحث بدلا من ذلك في القواسم المشتركة وفي مظاهر الائتلاف والآختلاف في مستوى البُنى والأنساق والوظائف من حيث وحدتها أو تنوّعها، ومن حيث آستقرارها أو تطوّرها، آخذة في الآعتبار أنّ هذا التّطوّر ليس مجانيّا أو آعتباطيّا، وإنّما هو تطوّر ناجم عن تطوّر في القراءات وفي الأوضاع التّأويلية التي تحكم تلك القراءات، وأنّ داخل هذه الأوضاع ضغوطا وظروفا وملابسات ترجع إلى طبيعة الظّرفيّة التّاريخيّة وأنواع موازين القوى فيها (محنة خلق القرآن مثلا بآعتبارها تأويلا خضع فرضه لموازين القوى السّياسيّة). وبذلك تنحو هذه القراءة منحى ظواهريّا بحتا يسعى إلى الفهم بدلا من تسليط الأحكام القيميّة الجاهزة. ويتحرّر من قيود الرّؤية الإيمانيّة التي لا تمثّل سوى درجة أولى من درجات القراءة تؤدّي بلا ريب وظيفة روحيّة في علاقة كلّ مؤمن بنصوصه المقدّسة على آختلاف في الدّيانات؛ ولكنّها ليست القراءة المطلوبة في مجال البحث العلمي الذي يريد أن يكون موضوعيّا ومحايدا ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

في ما يتعلّق بالظّاهرة الدّينيّة مثلا يحتّم المنهج المقارن على الباحث أن يتخلّى عن نزعة المفاضلة القائمة على ثنائيات (الإيمان/الكفر) و(الصّواب/الخطأ) و(السنّة/البدعة) و(الفرقة النّاجية/الفرق الضّالّة) سواء كان ذلك داخل الدّيانة الواحدة أو فيما بين الدّيانات، وأن يسعى بدلا من ذلك إلى البحث في الظّاهرة الدّينيّة بآعتبارها ظاهرة إنسانيّة كونيّة، وفي ماهية الدّين بالمعنى المطلق للكلمة، وعن القواسم المشتركة بين الأديان على آختلاف تعبيراتها وتمظهراتها، وفي الوظائف التي يؤدّيها الدّين، وفي أشكال التديّن في ضوء التّاريخ والآجتماع والمعطيات الأنتروبولوجيّة سواء في صلب الدّيانة الواحدة أو فيما بين الأديان.

على هذا النّحو سيتبيّن لنا مثلا أنّ الدّيانات المختلفة من أدناها إلى أعلاها -لا نقصد بذلك المفاضلة طبعا وإنّما تطوّر أشكال التّعبير والطّقوس الرّمزيّة- تجتمع حول وظيفة واحدة مشتركة وهي أنّها تعبير وجوديّ وضرورة أنتروبولوجيّة لدى الكائن البشريّ في علاقته بالحياة وما بعد الحياة، ذلك أنّ

الدّين "يمثّل قدرة الإنسان على تجاوز طبيعته البيولوجيّة ببناء عوالم معنويّة موضوعيّة تستوعب مختلف مظاهر الواقع وتربطها ببعضها بعضا أخلاقيّا"[1]. هكذا وبالنّظر إلى وحدة الوظيفة تزول الفوارق بين أشكال التّديّن البدائي "كالشّامانيّة" (Chamanisme: عبادة الطبيعة والقوى الخفيّة) و"الطّوطميّة" (Totémisme: الإيمان بوجود صلة خفيّة بين شخص أو جماعة وبين طوطم كالحيوان وغيره) والأرواحيّة (animisme)، وبين الدّيانات الكبرى التي تعرف عادة بالدّيانات السّماويّة[2].

ومن ضمن المرتكزات المنهجيّة المفيدة التي يمكن أن تستند إليها قراءة الإنتاج الدّيني ومقاربة الفكر الدّيني عموما في إطار الرّؤية المقارنيّة الموضوعيّة، يمكن أن نشير إلى أهميّة المنهج التأويلي (Herméneutique) بما هو منهج للعلوم الإنسانيّة من حيث هي علوم تقوم على الاستقراء والاستنباط، وهي الخاصيّة التي تميّزها عن العلوم الصّحيحة؛ وباعتباره أيضا منهجا ارتبط في أصل نشأته بتفسير النّصوص المقدّسة قبل أن يعمّم تطبيقه بعد ذلك على أصناف الخطاب في مختلف مجالات الإبداع[3] ويستقرّ

---

1 عبد المجيد الشرفي، لبنات، دار الجنوب للنّشر، تونس 1994، فصل "المنهج المقارن في قراءة الإنتاج الدّيني"، ص 100.

2 أنظر في هذا الخصوص ملفا ممتازا حول "مصدر الدّيانات" يتضمّن حصيلة لآخر ما توصّلت إليه البحوث الأنتروبولوجيّة حول الظّاهرة الدّينيّة وذلك في مجلّة:

Sciences Humaines, N° 5, Décembre 2006/Janvier-Févriet 2007 , L'Origine des religions : l'universalité du sacré –l'invention des dieux-comment se diffusent les religions ?

3 أنظر حول تعريف التّأويليّة:

J. Dubois et autres, Dictionnaire étymologique Larousse, Paris, 2001, p. 369 ; Paul Ricœur, De l'interprétation, éd. Seuil, Paris, 1965, p. 30.

وأنظر حول تطوّر النّظريّة التأويليّة وانتقال المفهوم من إطاره اللاّهوتي الأوّل إلى وظيفة أشمل هي فنّ فهم الخطاب بشكل عامّ:

F.D.E. Schleirmacher, Herméneutique, traduit de l'allemand par Christian Berner, éd. Cerf. Pul, 1997.

تقنية في الفهم تهدف إلى الظّفر بالمعنى في النصّ، وكذلك فهم مؤلّف النصّ باعتباره منتجا للمعنى.

من أهمّ ما ينبّه إليه المنهج التّأويلي في تطبيقه على النّصوص المقدّسة هو أنّ الخطاب في تلك النّصوص تتعدّد فيه طبقات المعنى وتتنوّع فيه مستوياته وقد رصد "بول ريكور" (Paul Ricœur) أربعا من تلك الطّبقات[1] هي: المعنى الحرفيّ (Sens littéral) والمعنى الآستعاري الرّمزي (Sens allégorique) والمعنى الأخلاقي (Sens moral) والمعنى الباطني (Sens anagogique) . ومن خلال هذا التّصوّر يكون المعنى في النصّ المقدّس شديد الكثافة ومتنوّع الوجوه؛ ويأتي دور المؤوّل لكي يركّز على وجه من تلك الوجوه بتأثير من عوامل متنوّعة منها ثقافته والأفق المعرفيّ الذي يتحرّك في كنفه، ومنها الضّغوط التي يمارسها الواقع على عمليّة التّأويل بملابساته المختلفة وإكراهاته المتنوّعة؛ وهو جماع الوضع المؤثّر في توجيه القراءة التّأويليّة. وإنّ سعي المؤوّل إلى إدراك المعنى في الإنتاج الدّيني ينجز في ضوء هذا الوضع التّأويليّ الذي يرتبط براهنه بكلّ شواغله ومساءلاته وقضاياه، ذلك أنّ "المعنى الحقيقيّ للنصّ مرتبط دائما بالوضعيّة التّاريخيّة للمؤوّل"[2]. وإذا ما لوحظ أنّ تأويلا ما قد ظفر بالسّيادة في مرحلة تاريخيّة معيّنة، فلا يذهبنّ في الظنّ أنّ هذا التّأويل هو مطلق الحقيقة، بل لا بدّ أن تكون هنالك عوامل ساعدت على تسويده في تلك المرحلة قد تكون راجعة إلى قوّة الفكر وقد تكون راجعة إلى قوّة السّلطان.

هذه الحقائق تنطبق على حقل التّفسير في الإسلام، فهو منذ أن تبلورت معالمه وآتّضحت أسسه مع الطّبري (تـ 310هـ) فصاعدا وإلى اليوم قد شهد تنوّعا كبيرا في الاتّجاهات فخضع نفس النصّ (القرآن) لألوان من التّأويل متعدّدة، فكان منها التّأويل العقديّ والفقهي والصّوفيّ والمذهبي. وكان منها

وقد استفدنا أيضا من مقال تأليفي مفيد حول التّأويليّة للحبيب بوعبد الله، مفهوم الهرمينوطيقا، الأصول الغربيّة والثّقافة العربيّة، مجلّة الفكر العربي المعاصر، ربيع-صيف 2007، العدد 140-141، السّنة الثامنة والعشرون.

1 بول ريكور، المرجع المذكور، ص 33؛ وأُنظر أيضا مقال بوعبد الله في المرجع المذكور، ص 113.

2 H. G. Gadamer, vérité et méthode, éd. Seuil, 1976, p. 168.

في العصر الحديث التّأويل الاجتماعي والعلمي[1]... كما شهد اختلافا في درجات القراءة أو مستوياتها، فإلى اليوم لا يزال التّباين قائما بين قراءات حرفيّة تتشبّث بمنطوق الألفاظ، وأخرى مقاصديّة تبحث في الدّلالات البعيدة الكامنة وراء الألفاظ.

ولمّا كان اعتبار الوضع التّأويلي في المنهجيّة التّأويليّة أمرا أكيدا لما له من أثر مباشر في عمليّة القراءة وإدراك المعنى، فإنّ السّياق يعتبر شرطا أسياسيّا من شروط الفهم، ذلك أنّ "كلّ خطاب أكان شفويّا أم مكتوبا، لا يمكن فهمه إلاّ ضمن سياق موسّع"[2]. وللسّياق من المنظور التّأويليّ مرتبتان، إحداهما جزئيّة وتتمثّل في السّياق الدّاخلي للخطاب، والثانية عامّة تقع خارج الخطاب وتتمثّل في الإطار التّاريخي وملابسات القول. وعلى هذا الأساس يؤكّد "وِلْهَالِمْ دِيلْتَايْ" (Wilhelm Dilthey) على التّرابط المتين بين التّأويليّة والتّاريخ، وعلى أنّ العبور إلى بواطن الأشياء يمرّ من باب العلامات الخارجيّة المحسوسة؛ ولذلك فإنّ عمليّة الفهم تمارس في ضوء العلاقة بين الإنسان والحياة[3]. ويتنزّل الفهم من المنظور التّأويليّ ضمن ديناميكيّة تقوم من جهة أولى على التّفكيك وإعادة البناء، ومن جهة ثانية على اعتبار الفهم إعادة إنتاج أو خلقا جديدا للنّصوص الأصليّة، فكلّ فهم هو عبارة عن عمليّة حواريّة يجريها المؤوّل مع النّصوص، وتمثّل اللّغة عنصرا أساسيّا داخل هذه البنية الحواريّة. ومن هنا يكون الفهم والتّأويل بمثابة الإثراء المستمرّ لتلك النّصوص[4].

---

1 أُنظر في خصوص اتّجاهات التّأويل التي عرفها النصّ القرآني وعلى سبيل المثال : محمّد حسين الذّهبي، التّفسير والمفسّرون، 2 ج، دار إحياء التّراث العربي، ط 2، 1976 ؛ وكذلك : إ. جولد تسيهر، مذاهب التّفسير الاسلامي، تعريب عبد الحليم النّجّار، دار اقرأ، ط 3، بيروت، 1983.

2 أُنظر : شلاير ماخر، المرجع المذكور، ص 76.

3 أُنظر :

Wilhelm Dilthey, Origine et développement de l'herméneutique, le monde de l'esprit, Paris, 1947, T.1, pp. 319-320.

4 أُنظر في هذا الخصوص : "غادامير"، المرجع المذكور، ص 128.

لا تنفكّ النّظريّة التّأويليّة تؤكّد من جهة أخرى أنّ الفهم فيما يتعلّق بنصوص التّراث هو جدل بين الماضي والحاضر يتمّ عن طريق المساءلة، ولذلك آعتبر "غادامير" (Gadamer) "أنّ العلاقة الجدليّة بين السّؤال والجواب هي التي تضفي على التّجربة التّأويليّة بعدها الحقيقيّ"[1].

وعلى هذا الأساس فإنّ العمليّة التّأويليّة تجمع بين أفقين، أفق المؤوّل وأفق النصّ، فيكون الفهم تبعا لذلك عبارة عن انصهار أو اتّحاد في الآفاق (Fusion d'horizons)، أفق المؤوّل المرتبط بوضعيّة تاريخيّة راهنة تتحكّم في التّأويل، وأفق الماضي الماثل من خلال النصّ التّراثي ؛ وبالتّالي فإنّ النّفاذ إلى المعنى الكامن في النصّ لا يتحقّق إلاّ من خلال انصهار هذين الأفقين. هذا المفهوم الذي يقوم على تعدّد الآفاق وآنفتاحها في نفس الوقت هو الذي أكّده "بول ريكور" عندما قال : "إنّ هذا المفهوم يعني أنّنا لسنا نعيش ضمن آفاق منغلقة ولا ضمن أفق واحد"[2].

ولقد كان تفسير القرآن في الثّقافة الإسلاميّة خاضعا بآستمرار لهذا المبدإ مبدإ الجدل وآنصهار الآفاق بما يحمله من ثقل تاريخيّ في الآتّجاهين، النصّ بتاريخيّته التي تعود إلى عصر النّبوّة وملابسات التّنزيل، والمفسّر المؤوّل في آرتباطه بشواغل عصره الرّاهن وانشداده إلى الوضع التّأويليّ الذي يكتنف عمليّة القراءة والفهم. فعلى سبيل المثال عندما طرحت ظروف العصر الحديث على زعماء الإصلاح وروّاد النّهضة في المدرسة السّلفيّة الجديدة أسئلة نوعيّة تتمحور حول الإصلاح والتمدّن، كان التّفسير في مقدّمة الفضاءات التي آنتقلت إليها المساءلة بحكم آنشداد الفكر السّلفي إلى المرجعيّة الدّينيّة. وقد أنتجت هذه المساءلة آتّجاها مخصوصا في تفسير القرآن وتأويله تمحور حول إحياء المعنى الاجتماعي في القرآن بما ينسجم مع شواغل الفكر النهضوي بتفرّعاتها الاجتماعيّة والدّينيّة والسّياسيّة وهمّ التمدّن بشكل عامّ. وكان الأنموذج المعبّر عن ذلك بآمتياز هو "تفسير المنار" للشيخ محمد رشيد رضا.

---

1 غادامير، المرجع المذكور، ص 221.

2 Paul Ricœur, Du texte à l'action, éd. Seuil, Paris, 1986, p. 110.

في ضوء مبادئ التّأويليّة وأسسها الفلسفيّة ندرك أنّ الإنتاج الدّيني سواء كان نصوصا مفارقة أو خطابات بشريّة حول تلك النّصوص (التفسير – الفقه – علم الكلام – التصوّف...) ليس ظاهرة معزولة لا تاريخيّة، وإنّما هو جزء من كلّ. وهذا الكلّ هو الظّرفيّة التّاريخيّة بكامل كثافتها ومختلف مكوّناتها البشريّة والثّقافيّة وبتنوّع ملابساتها وضغوطاتها وموازين القوى فيها؛ وأنّ فهم هذه المشروطيّات وإدراك فعالياتها وآليات اشتغالها وأنواع تأثيرها هو جزء لا يتجزّأ من تأويل الخطاب والظّفر بالمعنى فيه والكشف عن الخلفيات التي ساهمت في إنتاجه.

على هذا النّحو ندرك مثلا أنّ الوحي في الإسلام، وبالرّغم من طبيعته المفارقة كان ظاهرة شديدة اللّصوق بالواقع البشري زمن التّنزيل، وأنّ هذا الواقع كان طرفا في المساءلة وعنصرا مساهما في إنتاج الأجوبة عنها سواء من خلال الجدليّة التي كانت قائمة بين الطّرفين على آمتداد فترة التّنزيل، أو من خلال تشكّل الوحي في لغة بشريّة، أو من حيث سيرورته على آمتداد مرحلة المشافهة وما رافق ذلك من تنوّع في وجوه التّلاوة وآختلاف في القراءات، أو في مستوى فعاليات الجمع والتّدوين وترتيب المادّة القرآنيّة آيات وسورا بين دفّتي المصحف.

على نفس هذا النّحو ندرك أيضا أنّ المنحى الفقهي والتّشريعيّ الذي آتّخذه تفسير القرآن عملا بالمسلّمة الشّافعيّة حول مسألة آكتمال التّشريع القرآني كان بوجه من الوجوه آستجابة لأفق آنتظار عامّ لا يزال العقل فيه مشدودا إلى المرجعيّة الدّينيّة، ويتحرك في علاقته بالذّات وبالآخرين وبالوجود عموما وفق منطق الحلال والحرام. كما يجوز للمؤوّل أن يرى في ذلك أيضا آستجابة لضغوط المؤسّسة الفقهيّة في تعاضدها مع المؤسّسة السّياسيّة وآلتقائهما على صعيد وظيفيّ مشترك هو السّعي الدّائم إلى تحقيق الانسجام الآجتماعي ولو ظاهريّا، من خلال شعار الإجماع والتّشريعات التي تخاطب الأنفس بآعتماد مقاييس التّحليل والتّحريم والثّواب والعقاب.

من جهة ثالثة ودائما في إطار القراءة التّأويليّة للإنتاج الدّيني في الإسلام، يجوز للمؤوّل أن يرى في تأصيل القرآن وإلى جانبه السّنّة تكريسا لنزعة فكريّة مخصوصة هي النّزعة النّصوصيّة والأثريّة، ومن ثمّ التّأسيس الباكر لعقليّة أريد لها أن تكون نقليّة في جوهرها. كما يجوز له أن يرى في ما قرّره

الشافعي في مضمار التّأصيل من أنّ مصدر العلم الأوّل والأخير هو "الخبر" وأنّ الخبر هو حصرا ما يأخذه الخالف عن السّالف حفظا ورواية، تأسيسا باكرا أيضا لعقليّة سلفيّة يُراد لها أن تكون مشدودة دوما إلى الأنموذج المثالي الذي ينتمي إلى الماضي. ولئن لم تكن المقاصد الإيديولوجيّة في كلّ ذلك معلنة بشكل مكشوف، فإنّ للمؤوّل على كلّ حال أن يرى في خطاب الشافعي في "الرّسالة" عملا يلتقي أو يتقاطع مع نزعة السّلطة العبّاسيّة القائمة آنذاك إلى التّعويل الكبير على المرجعيات الدّينيّة (القرآن تأويلا والسّنة رواية وتدليلا) لإثبات الشرعيّة السّياسيّة باعتبارها حقّا إلاهيّا، وذلك في عصر لا يزال فيه الصّراع محتدما حول رهان الخلافة ؛ وهو صراع لم تكن الخطابات الدّينيّة والفكريّة المتمذهبة بمنأى عنه، بل كانت جزءا لا ينجزّأ منه.

لمّا كان الفهم في التّعامل مع النّصوص الدّينيّة يقوم من المنظور التّأويلي على جدليّة السّؤال والجواب، ولمّا كانت عمليّة التّفكيك وإعادة التّركيب المسلّطة على تلك النّصوص رهينة سياقين متضافرين بل ومنصهرين أحدهما السّياق الدّاخلي المتمثّل في بنية الخطاب وشخص منتجه، والثّاني هو السّياق الخارجي أي التّاريخ مجسّما في التّجربة البشريّة والخبرات الملابسة للواقع الحياتيّ، فإنّ حاجة المؤوّل تبدو أكيدة إلى آستدعاء المعطيات الأنتروبولوجيّة[1] المرتبطة بذلك السّياق سواء فيما يخصّ الظّاهرة الدّينيّة تحديدا أو المعطى الثقافيّ (الأنتروبولوجيا الثّقافيّة) بصورة أشمل باعتبار الآرتباط الوثيق الموجود بين الطّرفين والجدليّة القائمة بينهما، ذلك أنّ الأنتروبولوجيا بما هي علم للإنسان توفّر للدّارس (القارئ السّاعي إلى الفهم) رؤية شاملة تحيط بالمعرفة الإنسانيّة من جميع جوانبها بما يمكّن من "فهم متكامل ومترابط عن الإنسان وحياته ونتاجه الحضاري في الماضي والحاضر"[2].

---

[1] في خصوص الأنتروبولوجيا، النّظريّة والتّاريخ والمدارس، اُنظر على سبيل المثال : حسين فهيم، قصّة الأنتروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، عدد 98، الكويت، 1980.

[2] نفس المرجع، ص 19.

رأينا في سياق سابق كيف أنّ الظّاهرة الدّينيّة من حيث هي وبقطع النّظر عن أشكال التديّن داخل الدّيانة الواحدة وعلى اختلاف تمظهراتها وتعبيراتها بالنّسبة إلى سائر الأديان، هي ظاهرة تلبّي من حيث وظيفتها الأساسيّة حاجة أنتروبولوجيّة لدى الإنسان في علاقته بذاته وبالكون وبالحياة وما بعد الحياة. ومن هنا جاء الدّين ليجيب عن الأسئلة المنبثقة عن هذه العلاقة والتي تطرح نفسها في كلّ آن وحين، وتأتي الأجوبة التي يقدّمها الدّين بآعتبارها نسقا مخصوصا من جملة الأنساق المتوّعة للمعرفة ولمصادرها.

ولمّا كانت الظّاهرة الدّينيّة على هذا النّحو بالنّظر إلى ماهيتها وطبيعتها ووظيفتها فإنّها تعتبر حدثا ثقافيّا تؤدّي في إطاره الممارسة الدّينيّة وظائف مجتمعيّة وإيديولوجيّة في ذات الوقت[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ فهم النّصوص الدّينيّة مفارقة كانت أو بشريّة يقتضي وصلها بالسّياق العامّ الذي آكتنفها بما فيه من أبعاد تاريخيّة وجغرافيّة وآجتماعيّة وثقافيّة، ذلك أنّ النصّ الدّيني يتنزّل ضمن علاقة تحاوريّة مع النصّ الثقافي ؛ وتلك سمة تنطبق على الوحي في الدّيانة الإسلاميّة، فهو "من حيث بنيته السّيميائيّة والأسلوبيّة إجابة عن الأسئلة المختلفة التي طرحتها الثقافة في المجتمع العربي الإسلامي الأوّل"[2].

ومن هنا يصبح من المشروع التّطرّق إلى "أنتروبولوجيا الوحي"، وفي ضوئها تتّسع دائرة الإدراك والفهم لقضايا عديدة تتّصل بتشكّل النصّ القرآني، ويتجدّد الوعي بقضايا كثيرة مسكوت عنها آستنكف الضّمير الدّيني في الماضي من إثارتها. وبسبب ذلك يلحظ الدّارس أنّ منظومة علوم القرآن التّقليديّة تقدّم للمؤمنين ومن وجهة النّظر السنّيّة تمثّلا لتشكّل النصّ القرآني يغلب عليه الطّابع الوثوقي التّبريري والتّبجيلي الذي يبرز بقوّة شديدة الصّبغة المتعالية المطلقة للنصّ ممّا يضفي عليه مسحة لا تاريخيّة مغرقة في الميثيّة هو منها براء بدليل ما تنطق به بنيته الدّاخليّة وينطق به أسلوبه، بله الملابسات التّاريخيّة الموضوعيّة التي حفّت بالتّنزيل.

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص : المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، مجلّة الفكر العربي المعاصر، أيلول/ت 1، 1989، ص 33.

[2] نفس المرجع، ص 32.

وإذا كان التّصوّر الذي تقدّمه علوم القرآن بالنّسق الذي عُرضت به والبنية المعرفيّة التي تقترحها لا يعكس حقيقة السّيرورة الموضوعيّة التي خضع لها النصّ القرآني في تشكّله على آمتداد فترة التّنزيل وبعد ذلك أيضا، فإنّ مادّة المرويّات التي تتوفّر عليها مصنّفات علوم القرآن يمكن أن تكون منطلقا -من حيث هي مادّة خامّ- لقراءة تأويليّة جديدة ولفهم جديد من خلال عمليّة تفكيكيّة ثمّ تركيبيّة تخلّصها من النّسق التّقليدي الإسقاطي والتّبريريّ الذي عُرضت به وفق ما كان يمليه الضّمير الدّيني ويرتضيه في عصر التّدوين، وتسعى ما أمكن ذلك إلى إعادة وصلها بسياقها التّاريخيّ الطّبيعيّ بكلّ حيثياته وملابساته. عندها سيتبيّن أنّ الوحي رغم صبغته المتعالية كان حدثا ثقافيّا منغرسا في صميم الظّرفيّة التّاريخيّة التي تنزّل فيها، سواء من خلال الحوار الذي أقامه مع الواقع وفق جدليّة متبادلة التّأثير، أو من خلال الفعاليات البشريّة التي ساهمت في إنتاج الوحي عن طريق المساءلات التي كان يطرحها واقع النّاس عليه زمن التّنزيل والتي عكستها ظاهرة التّنجيم وأسباب النّزول، فضلا عن البنية الحواريّة الدّاخليّة للخطاب القرآني ببعديها التّلفّظي (إجراء اللّغة بما يحمله من كثافة سيميائيّة) والجداليّ (تجذير العقيدة الجديدة والردّ على العقائد الأخرى)[1]، وكذلك عن طريق التّشكيل اللّغويّ للنصّ كما عبّر عنه الموقف المتسامح والمرن الذي كان يبديه الرّسول -القيّم على الوحي- وكذلك صحابته تجاه تنوّع وجوه التّلاوة في تأدية القرآن مراعاة لأوضاع التلقّي في أبعادها الاجتماعيّة (البنية القبليّة) واللّغويّة (التّعدّديّة اللّهجيّة) والثقافيّة (غلبة الأميّة وتفاوت الكفاءات في التلقّي والتّبليغ)؛ هذا بالإضافة إلى هيمنة ظاهرة الشفويّة وما تطرحه من إشكاليات تتعلّق بالذّاكرة والتّفاوت في درجات الحفظ والضّبط.

ومثلما تجلّت الفعاليات البشريّة في مستوى السّيرورة التي شهدها الوحي على آمتداد مرحلة المشافهة فإنّ أثر تلك الفعاليات قد آمتدّ أيضا إلى تشكيل المكتوب كما تكشف عنه عمليات الجمع والتّدوين وترتيب المادّة القرآنيّة آيات وسورا داخل المصحف. ومهما كانت مكابرة علماء القرآن القدامى في

---

1 أُنظر في خصوص هذين البعدين باعتبارهما وجهين معبّرين عن الجدليّة القائمة بين المفارق والثقافي في: المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، المرجع المذكور، ص ص 34-35.

التّشبّث بمقولة التّوقيف التّبريريّة لإضفاء طابع القداسة على تلك الفعاليات وصبغها بالطّابع الأسطوريّ والميثيّ، فإنّ الحفر في مادّة المرويات المتّصلة بوقائع الوحي في تقلّبه بين مرحلتي الشفويّة والتّدوين بالاعتماد على عمليات تفكيك وتركيب جديد سيثبت أنّ خلع لبوس القداسة على تلك الفعاليات لا يخلو من مغالطة وزيف وسيتبيّن أنّ المكابرة لا تجدي أمام الإقرار بأنّ القرآن في تحوّله من المستوى المفارق (الوحي) إلى المستوى البشري (التّنزيل) قد تلبّس بمحيطه الأنتروبولوجي وتلقّى آثاره المباشرة.

عندما ننتقل الآن من المستوى المفارق للإنتاج الدّيني إلى المستوى البشري ونعني بذلك النّصوص اللّواحق التي عرضت له بالفهم والتّأويل بداية من عصر التّدوين، نجد أنّ هذه النّصوص التي كانت بدورها بمثابة اللّبنات التّأسيسيّة الأولى للفكر الإسلامي ولبنية العقل فيه، تطرح على المؤوّل المعاصر تساؤلات جديدة يبدو الاستئناس فيها بالمعطيات الأنتروبولوجيّة ضروريًا مرّة أخرى لمحاولة الإجابة عنها، أو في أدنى الأحوال إدراك طبيعة تلك النّصوص وأنساق التفكير التي تحملها والمقاصد التي تحرّكها، والوظائف التي تؤدّيها ضمن الواقع الذي انبثقت عنه وحاورته. سنجد أنفسنا هنا أيضا أمام نفس الحقائق الأنتروبولوجيّة التي أصبحت اليوم من قبيل البداهات، وفي مقدّمتها بطبيعة الحال أنّ تلك النّصوص ما هي إلاّ فهم مخصوص للنصّ المفارق وتأويل لمعانيه يرتبط شديد الارتباط بوضع معيّن هو وضع المفسّر أو الفقيه... وأنّها لا تمثّل سوى أجوبة عن الأسئلة التي تمّ تطارحها بين النصّ ومنتجي تلك الخطابات. ومن هنا يصبح من أولويّات فهم تلك النّصوص وتأويلها الانتباه إلى "المسافة الأنتروبولوجيّة بين النصّ القرآنيّ كما حدّد نهائيًا وتفسير الفقهاء وأهل الأصول لنظامه"[1].

وسنتوقّف قليلا عند حقل واحد من الحقول الباكرة التي احتضنت النصّ القرآنيّ واحتفت به وأخضعته للتّأويل من منظور وظيفيّ مخصوص، فكانت بذلك من ضمن الخطابات المؤسّسة والفاعلة في بنية العقل الإسلامي، ونعني بذلك حقل التّشريع فقها وأصولا. وسنكتفي في هذا

---

[1] المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، المرجع المذكور، ص 35.

الصّدد بطرح جملة من التّساؤلات والإشكاليات تندرج دائما ضمن الأفق الأنتروبولوجي في علاقته بالإنتاج الدّيني.

ومن الطّبيعي أن يكون القرآن هو مدار هذه التّساؤلات في المرتبة الأولى بآعتباره المرجعيّة النّصيّة الأساسيّة للتّشريع في الإسلام. ولعلّ أوّل سؤال يمكن أن يطرح في إطار الرّؤية الأنتروبولوجيّة يتعلّق بالتّحوّل الذي شهده النصّ المقدّس في الإسلام من خطاب دينيّ عقديّ وروحيّ في جوهره إلى مدوّنة تشريعيّة وقانونيّة. ما هو سبب هذا التحوّل يا ترى؟ أو على الأقل كيف يمكن أن نفسّره ؟

لا بدّ أن نشير أوّلا إلى أنّ هذا التّحوّل في الوظيفة والمهمّة لا نجد له سندا صريحا في القرآن ذاته يدعو إليه أو يبرّره؛ وإنّما هو إجراء بشريّ آرتضاه الفقهاء وعلماء الأصول وأسّسوا عليه تأويلهم القانوني لنصّ الوحي ؛ ولذلك فإنّ السّؤال الجوهريّ الذي يفرض نفسه هنا هو : هل القرآن مدوّنة قانونيّة فعلا أم أنّه كتاب دين في حقيقته وجوهره ووظيفته الأساسيّة الأولى[1] ؟ هذا من ناحية، أمّا من ناحية ثانية فإنّه لاشكّ أنّ هذا التّحوّل الذي تجسّم من خلال تأصيل القرآن مصدرا تشريعيّا إنّما كان يؤدّي وظيفة مجتمعيّة ؛ ويمكن أن يذهب بنا التّأويل بهذا الصّدد في آتّجاهات شتّى، ولكن لنشر فقط إلى أنّ هذا التّأصيل كان يستجيب في زمن حدوثه (القرن الثاني للهجرة) لأفق آنتظار على صعيدين على الأقلّ، أحدهما هو الصّعيد التّشريعي بالذّات، ذلك أنّ القطيعة التي أحدثها الإسلام مع الجاهليّة على المستوى العقدي وأسّس من خلالها تصوّرا جديدا للتديّن من حيث أشكاله وطقوسه، كان لابدّ أن تستتبع قطيعة أخرى -وإن لم تكن جذريّة وثوريّة بأتمّ معنى الكلمة- على المستوى التشريعيّ بما يحمله هذا الحقل من كثافة سيميائيّة في أبعاده الاجتماعيّة والثّقافيّة والتّنظيميّة والرّمزيّة ؛ وبكلمة واحدة في أبعاده الأنتروبولوجيّة. وهو آستتباع صبغ التّشريع بصبغة دينيّة تنسجم مع البنية العقليّة التي لا تزال في تلك المرحلة مشدودة بأسباب قويّة إلى المقدّس وإلى المرجع الدّيني بشكل عامّ.

---

[1] هذا الإشكال هو الذي جعلناه مدارا للبحث في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

أمّا الصّعيد الثاني الذي قصدناه فهو الصّعيد الإيديولوجي. وممّا يُلاحظ هو أنّ تأصيل القرآن وإلى جانبه السّنّة أيضا كان كفيلا بأن يوفّر للأفراد والجماعات سندا تبريريّا بالغ الحجيّة بالنّظر إلى صبغته النّقليّة. وفعلا فقد تدخّل توظيف النصّ بثقله الدّيني وطاقته الاستدلاليّة في الصّراعات التي قامت منذ لحظة مبكّرة من تاريخ الإسلام وتنوّعت رهاناتها، فكانت عقديّة مذهبيّة في جانب منها؛ وكانت سياسيّة وإيديولوجيّة في جانب آخر منها، وربّما تداخل الجانبان؛ وهو ما حدث فعلا في التّاريخ الثقافي والسّياسي الإسلامي.

ويتولّد عن سؤال التّأصيل سؤال آخر: كيف كان آنعكاس الإشكاليات التي تطرحها سيرورة الوحي وتطرحها فعاليات الجمع والتّدوين من حيث درجة المشروعيّة في آتّخاذ القرآن أصلا تشريعيّا في حين أنّ روايات تراثيّة عديدة تنقل لنا مظاهر كثيرة من الاختلافات في تأدية القرآن، بل والخلاف أيضا حول المادّة القرآنيّة ذاتها[1]. ما مدى مشروعيّة العمليّة التي تمّ بمقتضاها تشكيل النصّ القرآني مادّة وبناء (ترتيب الآيات – ترتيب السّور) خاصّة وأنّ هذه العمليّة قد مرّت بمراحل متعدّدة بدأت جزئيّا مع الرّسول ثمّ مع الصّحابة وعلى رأسهم الخليفة عثمان وآستمرّت حتّى عهد الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان. ولا ينبغي أن ننخدع في هذا الخصوص بمقولة التّوقيف التّبريريّة لأنّها مقولة لا تصمد أمام مجريات الأحداث المتّصلة بتاريخ القرآن والحقائق الموضوعيّة التي تنقلها الرّوايات.

ثمّ إنّ هذا السّؤال يفضي إلى آخر: ما هي حدود المشروعيّة في تأسيس التّشريع الإسلامي على القرآن الذي كان نتيجة للجمع العثماني والحال أنّ للشّيعة موقفا من القضيّة حسب ما ترويه أدبياتهم الخاصّة حول تاريخ القرآن، فقد روى الكُليني (تـ 328هـ) في كتاب "الكافي" ما يلي: "... ثمّ قال: وإنّ عندنا لمصحف فاطمة، وما يدريهم ما مصحف فاطمة؟ قال: قلت

[1] راجع هذه المظاهر في مصنّفات علوم القرآن؛ أُنظر على سبيل المثال: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 4 ج، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1988؛ السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 4ج، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التراث، القاهرة، 1985؛ السجستاني، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، المطبعة الرّحمانيّة، ط 1، مصر 1936.

وما مصحف فاطمة ؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرّات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد. قال : قلت هذا والله أعلم"[1]. هاهنا صوت مخالف ولكنّه ليس غريبا أو بعيدا عن البنية المجتمعيّة الإسلاميّة، ولا عن نفس الأفق الدّيني والإيماني الذي ينتمي إليه الطّرف الآخر (السنّي)، فما مدى المشروعيّة في إقصاء هذا الصّوت وتأسيس الفهم والتّأويل على الرّؤية الأحاديّة ؟

ومادمنا مع قضيّة الرّؤية الأحاديّة، فإنّ تأصيل القرآن بالصّورة التي أرادها الفقهاء وعلماء الأصول يثير سؤالا آخر وهو التّالي : ما مدى مشروعيّة الفهم الأحادي وتأسيس التّشريع على هذا الفهم والحال أنّ الرّوايات تحدّثنا عن "الأحرف السّبعة" وعن "القراءات السّبع" ؟ بل ما هو وجه الشرعيّة في أن يحصر ابن مجاهد (ت324هـ) القراءات التي خضع لها القرآن في سبع بعد أن تجاوزت حدود العشرين قراءة في بعض الأزمنة حسب ما تنقله الرّوايات؟

وعلى هذا النّحو تترى التّساؤلات في خصوص قضايا أخرى عديدة تتّصل بما يمكن تسميته بالأدبيات التّأطيريّة للقرآن كأسباب النّزول والنّاسخ والمنسوخ. وفي مقدّمة الإشكاليات التي تطرحها تلك الأدبيات إشكال الاختلاف. وههنا ينشأ سؤال المشروعيّة من جديد : ما مدى المشروعيّة في اتّخاذ هذه الأدبيات أدوات ومداخل في تفسير القرآن وتأويل معانيه مع ما هي عليه من اختلاف ؟ أليس من الوجاهة النّظر إلى مسألة النّاسخ والمنسوخ من زاوية أخرى مغايرة تماما هي زاوية النّظر الأنتروبولوجيّة فننزّل هذه المسألة في إطار أحوال المجتمعات الإسلاميّة "وموضوع الأسئلة التي طرحتها في كلّ عهد مرّت به، حتّى كانت الأحكام بالنّاسخ والمنسوخ مثلا جزءا من الإجابة الممكنة إلى جانب إجابات أخرى من مداخل غير النّسخ"[2] ؟

---

[1] الكليني، أصول الكافي، ط. طهران، د. ت، ص 346، نقلا عن المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، المرجع المذكور، ص 35.

[2] المنصف بن عبد الجليل، المنهج الأنتروبولوجي في دراسة مصادر الفكر الإسلامي الأولى، المرجع المذكور، ص 35، الهامش رقم 26.

وعندما ننتقل إلى حقل السّنة نجد أنّ الأمور تكتسي درجة أشدّ تعقّدا سواء في مستوى تاريخ هذا النصّ الموازي للقرآن وذلك من حيث تأخّر جمعه والملابسات الاجتماعيّة والثّقافيّة التي مرّ بها الحديث والتّحديث. وهنا يطرح إشكال عويص هو إشكال الفصل بين "ما يمكن أن يكون قد كان" وما تقدّمه الذّاكرة الجمعيّة والضّمير الجمعيّ الإسلامي عن تجربة النبوّة منذ انبثاقها مرورا بعصر التّدوين فصاعدا. وهو ما يقتضي إعادة تركيب هذه التّجربة وما تناقلته عنها الأخبار والرّوايات من خلال ربطها بالسّياقات التّاريخيّة والمعطيات الأنتروبولوجيّة أي "البحث في دلالة النّظام الثّقافي عند العرب أيّام الدّعوة : الأحلاف – نظام القرابة والمصاهرات – نظام المعاش – السّلوك الدّيني الذي يتجلّى في العقائد والأساطير والقصص..."[1].

المستوى الثاني الذي تتنزّل فيه إشكاليّة السّنة هو التّوظيف التّشريعي أي تأصيلها إلى جانب القرآن مصدرا للتّشريع أوكل إليه الشافعي وظيفتين على درجة كبيرة من الخطورة إحداهما بيانيّة تتمثّل في توضيح مبهمات القرآن وتفصيل مجمله، والثانية هي وظيفة الاستقلال بالتّشريع[2]. وههنا أيضا تساؤلات عديدة تُطرح ودائما ضمن السّؤال الأعمّ وهو سؤال المشروعيّة : ما مدى المشروعيّة في ما أنجزه الشافعي عندما رفع السّنة إلى مصاف القرآن من حيث الحجيّة وسلطة التّشريع وهي على ما هي عليه من طابع مشكليّ ؟ ثمّ، ألا يجوز لنا أن نعتبر أنّ فهم القرآن بواسطة هذا النصّ الرّديف– وقد ألمعنا إلى أثر العوامل الاجتماعيّة والثّقافيّة في سيرورته التّكوينيّة – ليس سوى فهم بواسطة نصّ ثقافيّ مواز له، ومن ثمّ تنتقل الحواريّة بين المصدرين من مستوى المقدّس الخالص (النصّ القرآني) إلى مستوى آخر من الحوار يلعب فيه الطّرف الاجتماعيّ دورا هامًّا وفاعلا، وذلك بناء على أنّ السّنة من المنظور الذي أشرنا إليه ليست تعبيرا خالصا عن تجربة النّبوّة بقدر ما هي في الجزء الأوفر منها تعبير عن تجارب إنسانيّة متراكمة؛ وهو المعنى العام الذي يفيده مصطلح السّنة في الأصل قبل أن يضيّق الشافعي من دلالته فيحصره في أقوال

1 نفس المرجع، ص 36.

2 أُنظر هذه القضيّة في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

الرّسول وأفعاله وتقريراته. ألا يجوز لنا حينئذ أن نتحدّث عن صبغة وضعيّة في التّشريع الإسلامي بالرّغم من اللّبوس الدّيني الذي كُسِيَ به؟

ما نريد أن نخلص إليه في نهاية المطاف هو أنّ مختلف المقاربات التي أشرنا إلى البعض من ملامحها من شأنها أن تسعف الدّارس بأدوات منهجيّة يمكن أن تكون مثمرة في تطبيقها على الإنتاج الدّيني في الإسلام، فهي من جهة أولى تخرج به من دائرة الرّؤية الأحاديّة العقيمة التي طالما تقوقع فيها، وتنأى به عن نزعة المفاضلة والتّمجيد التي يتّسم بها المنهج في الفكر السّلفي. وهي من جهة ثانية تفتح أمامه أفقا جديدا في التّفسير والفهم والتّأويل من خلال عمليات الحفر في النّصوص الدّينيّة المفارق منها والبشري بواسطة حوارية تعقد مع تلك النّصوص يتمّ بمقتضاها تفكيكها وإعادة تركيبها بحثا عن البُنى والأنساق والوظائف الكامنة فيها ووصل ذلك بالحدث التّاريخي والثقافي بآعتبارهما طرفا منتجا لها لا يجوز التّغاضي عنه.

ومن خلال تجديد الفهم والتّأويل نخضع تلك النصوص لمساءلاتنا الرّاهنة، فيتحقّق بذلك هدفان، الهدف الأوّل هو آستدعاء التّراث وتحقيق حضوره الدّائم في راهننا الثّقافي والحضاري إيمانا منّا بأنّه لا حاضر بدون ماض وبأنّ المستقبل يُبنى على أساس من الحاضر. والهدف الثاني هو إضفاء الحيويّة على التّراث من خلال تجديد القراءات وتجديد الفهم وتنويع زوايا النّظر، فبدون ذلك يكون جسدا ميّتا.

في ظلّ الوعي بإشكال المنهج في مقاربة الإنتاج الدّيني في حقل الإسلاميات، وفي ضوء الاقتناع المقتصد والمعتدل بما تساهم به الرّؤى المنهجيّة الجديدة المستمدّة من حقول العلوم الإنسانيّة من إضاءات مفيدة في تحقيق التّفاعل المثمر والآستنطاق البنّاء لنصوص ذلك الإنتاج وخطاباته نقدّم هذه الدّراسة بآعتبارها محاولة حفر في لحظة تأسيسيّة مهمّة من تاريخ التّشريع الإسلامي؛ وهي اللحظة التي وضع فيها الشافعيّ الأسس الفكريّة والمنهجيّة لفقه الشريعة وقامت عليها النّظريّة التّشريعيّة التّقليديّة.

الفصل الأوّل

بين الشّريعة وفقه الشّريعة[1]

1 ننبّه إلى أنّنا نستعمل كلمة "فقه" داخل المركّب الإضافي "فقه الشريعة" بالمعنى المصدريّ للصّيغة لا الاسمي وذلك لإبراز فعل القراءة التّأويليّة الاجتهاديّة التي تخضع لها الشريعة أي النّصوص الدّينيّة المتضمّنة للأحكام؛ وهو المدلول الأصيل لمصطلح "فقه" في علاقته بالشريعة، أي بما هو "علم وفهم" لها دون أن يكون هو إيّاها. وفي المقابل فإنّ كلمة "فقه" في قيمتها الصّرفيّة الاسمية تعني مجمل الأحكام المستنبطة من نصوص الشرع بطريق الاجتهاد، وهي الأحكام الواردة في المدوّنات الفقهيّة والمبوّبة وفق التّرتيب المألوف والمعروف.

توطئة

«لا مشاحّة في الأسماء» عبارة كثيرا ما تتردّد على ألسنة علمائنا القدامى في سياق ضبط الحدود والتّعريفات أو في السّياقات الخلافيّة من مصنّفاتهم. وهي عبارة تبطّن معضلة من معضلات العلم وهي الإشكاليات الاصطلاحيّة التي تعرض للعلماء وخاصّة في حقول المعرفة التي تمرّ بطور التأسيس، وهي مرحلة عادة ما تكون فيها الأجهزة الاصطلاحيّة والمفهوميّة هي بدورها في دور الإنشاء والتطويع قبل أن تتدرج مع مرور الزّمن وبفعل التّراكم المعرفي وسلطة الاستعمال نحو حالة الاستقرار النّهائيّة. تُطلق هذه العبارة من قبل هؤلاء العلماء في الحالات التي تتنوّع فيها المصطلحات داخل حقل علمي معيّن بصدد مفهوم أو قضيّة دون أن تكون هنالك اختلافات عميقة في اللّب والجوهر أو في المعاني والدّلالات التي تحملها تلك المصطلحات، بحيث يتمّ التفطّن في نهاية الجدل والسّجال بصدد ذلك المفهوم أو تلك القضيّة إلى أنّ الخلاف هو في حقيقة الأمر ونهاية المطاف مجرّد خلاف شكليّ أي هو خلاف في الأسماء في حين أنّ المسمّى واحد.

إلاّ أنّ المشاحّة في الأسماء والمصطلحات قد تفرض نفسها في بعض الأحيان، ولاسيّما في الحالات التي يكتسي فيها هذا الاختلاف طابعا خطيرا يؤدّي بشكل مباشر إلى تحريف في المسمّيات أي في المفاهيم التي تحملها تلك المصطلحات. هذا النّوع من الإشكالات الاصطلاحيّة والمفهوميّة يلحظه المتابع للدّارسات الحديثة في مجال التّشريع الإسلامي فقها وأصولا وتاريخا إذ تتراءى له في البعض منها وفي السّياق الواحد أو السّياقات الكثيرة مظاهر الارتباك والتقلقل في تصريف المصطلحات التّشريعيّة. وهو الأمر الذي يجعل القضيّة الاصطلاحيّة تطرح نفسها بإلحاح شديد خاصّة وأنّ تلك المصطلحات تنتمي إلى حقل معرفي شديد الحساسيّة يتقاطع فيه المقدّس المتمثّل في

النّصوص الدّينيّة بالبشري المتمثّل في فعل التأويل والاجتهاد المسلّط على تلك النصوص.

المبحث الأوّل

الشّريعة والفقه بين اللّبس والتلبيس

في صدارة المفاهيم التّشريعيّة التي لا تزال محلّ خلط والتباس نجد مصطلحي الشريعة والفقه. وهي من المصطلحات التي تأتي متجاورة في العادة داخل المباحث التّشريعيّة نظرا إلى متانة الصّلة بينهما في حقل التداول التّشريعي. وهذا اللّبس لا يرجع في الحقيقة إلى تداخل بين المفهومين أو غموض ذاتيّ فيهما، فقد اطّرد استعمالهما وتداولهما على ألسنة علماء التّشريع القدامى في كنف الوعي الكامل بالفروق الدّلاليّة بينهما كما أنّ حدودهما قد انضبطت بمنتهى الوضوح في المعاجم اللّغويّة والاصطلاحيّة. وإنّما هو لبس سببه الاستعمال والتّفاوت بين الدّارسين في تحرّي الدقّة.

إنّ مصدر الخطورة في هذا اللّبس لا يتحدّد فقط بالنّظر إلى النّاحية المفهوميّة والعلميّة، وإنّما يتعاظم حجمه بالنّظر خاصّة إلى النّتائج والمآلات التي يُفضي إليها في مستوى التّصوّر العام للتّشريع الإسلامي من حيث طبيعته الحقيقيّة وما ينطوي عليه بحكم هذه الطبيعة من عناصر تكوينيّة بعضها ينتمي إلى مجال الإلاهي المقدّس والمعصوم وبعضها الآخر يكتسي صبغة بشريّة خالصة بعيدة كلّ البُعد عن عصمة الوحي. وإذا نحن سعينا إلى تقصّي أسباب هذا اللّبس، أمكن لنا أن نتبيّن أنّ من هذه الأسباب ما هو ناتج عن تسامح بل تهاون في إجراء المصطلحات بعيدا عن مقتضيات الدقّة والصّرامة العلميّة، ممّا ينتج عنه تمييع للحدود الدّلاليّة الفاصلة بينها بحيث تتمطّط دلالة الواحد منها فتخرج عن حيّزها المحدود والمضبوط لتتقاطع أو تختلط تماما مع دلالة الثاني. ولنأخذ على ذلك مثالين فقط ممّا ورد في بعض الدّراسات الحديثة حول التّشريع الإسلامي.

يعرّف محمد مصطفى شلبي الفقه في كتابه "المدخل في الفقه الإسلامي" بقوله: «الفقه هو الفهم والفطنة... ولقد كان في صدر الإسلام

يُطلق على فهم الأحكام الشرعيّة كلّها اعتقاديّة، كانت أو عمليّة، فكانت كلمة الفقه مرادفة لكلمة الشريعة والدّين بمعناه الأعمّ»[1]

هذا تعريف موجز للفقه سليم في جملته رغم أنّ المعاجم القديمة والحديثة تستعمل كلمة "علم" بدلا من كلمة "الفطنة" التي جاءت على لسان المؤلّف. ثم إنّ من محاسن هذا التعريف أيضا هو أنّه يشير بحقّ إلى التطوّر الدّلالي الذي خضع له مصطلح "فقه" فتحوّل من الدّلالة العامّة الشّاملة للدّين بمختلف أبعاده إلى الدّلالة الخاصّة المنحصرة في ما يسمّى بالأحكام العمليّة أي تلك التي تتّصل بالطقوس التعبديّة وبالمعاملات. غير أنّ موطن الإشكال يكمن في الجملة الأخيرة من التعريف وهي قوله «فكانت كلمة الفقه مرادفة لكلمة الشريعة والدّين بمعناه الأعم». هذه الجملة قد ساقها المؤلّف بواسطة "فاء" النتيجة على سبيل الخلاصة التعريفيّة لما سبق تفصيله في القسم الأوّل من التعريف. وهي خلاصة تدخل خلطا وإرباكا شديدين على ما سبق. ولو أنّ المؤلّف اكتفى بالجزء الأوّل من التعريف واستغنى عن هذا الجزء الثاني لكان ذلك أسلم.

إنّ الخلط الذي نشير إليه تسبّبت فيه لفظة مفردة وهي لفظة "مرادفة" في قوله "فكانت كلمة الفقه مرادفة" ولكنّها تحدث بالرّغم من ذلك لبسا شديدا يفسد ما سبق من تعريف سديد للفقه وينتج في نفس الوقت خطورة أشدّ في مستوى التصوّر العامّ للعلاقة بين الفقه والشريعة. إنّ سياق النّظم في هذا الشاهد التّعريفي بقسميْه التفصيلي الأوّل والإجمالي الثاني يفترض أن يستعمل المؤلّف كلمة "شاملة" بدلا من "مرادفة". ولعلّه قد أضمر ذلك غير أنّ قلمه لم يجريه. فالأصحّ والأدقّ اصطلاحيا وتاريخيّا هو أنّ الفقه بما هو فهم وعلم كان فعلا في البدء شاملا للدّين برمّته وبمختلف جوانبه سواء ما تعلّق منها بالعقيدة أو بالقواعد المعياريّة للسّلوك والمعاملات، وهذا قبل أن يستوي حقلا علميا مستقلاّ بذاته كما هي السنّة في نشأة العلوم وتطوّرها وقبل أن يتقلّص مجال دلالته فيتمحّض للوظيفة التشريعيّة والقانونيّة الخالصة.

---

[1] محمد مصطفى شلبي، المدخل في الفقه الإسلامي، الدّار الجامعيّة، ط. 1، (دون مكان نشر)، 1985، ص 31.

قد تتبادل الألفاظ في السّياق الواحد أمكنتها ويجري بأحدها قلم الكاتب فينتج عن ذلك فويرقات في الدّلالة ولكن دون أن يكون لذلك أثر كبير في تحريف المعنى المجمل المقصود تبليغه. غير أنّ العكس قد يحدث أيضا. والمثال الذي أمامنا خير شاهد على ذلك. إنّ استعمال لفظة "مرادفة" بدلا من لفظة "شاملة" التي يستدعيها السياق جعل المؤلّف -سواء كان قاصدا ذلك أو لم يكن- يسوّي في المعنى بين مصطلحات ثلاثة يضعها على قدم المساواة، هي "الفقه" و"الشريعة" و"الدّين". وفي هذه التّسوية خلط سافر وخطأ صُراح.

وإذا كانت التّسوية في المعنى بين الشريعة والدّين لا تنطوي على عظيم خطر بالرّغم ممّا يوجد بين المفهومين من فرق هو فرق ما بين الجزء والكلّ، فإنّ مأتى الخطورة الحقيقي هو في التسوية بين "الفقه" و"الشريعة"، ذلك أنّ الفقه بما هو "فهم وفطنة" كما ذهب إلى ذلك المؤلّف بحقّ أو "فهم وعلم" بالمعنى اللّغوي الأدقّ، هو بالمعنى الاصطلاحي فهم للشريعة وعلم بها، الشريعة بما هي نصوص الدّين المتضمنة للأحكام والقواعد التعبّديّة والسّلوكيّة والتعامليّة. ويتوجّه الفهم والعلم إلى استنباط تلك الأحكام وتقنينها وترجمتها إلى قواعد معياريّة عمليّة تحدّد النهج القويم الذي يحقّق للمؤمن النّجاة في الدّنيا والآخرة.

من خلال هذا الفرق الجوهري تتحدّد ماهية الفقه الحقيقيّة في علاقته بالشريعة، ذلك أنّه يمثل الحضور البشري الخالص في التعامل مع المعطى الإلاهي. وبعبارة أخرى يتجلّى الفرق الجوهري بين ما هو وحي مقدّس معصوم وبين ما هو قراءة اجتهاديّة بشريّة خالصة بعيدة كلّ البعد عن دائرة القداسة والعصمة. وهكذا يتبيّن كيف أنّ الخلط بين المفهومين يقود مباشرة إلى اللّبس الخطير من حيث التّبعات والمآلات بين مجالين مُختلفين تمام الاختلاف من حيث طبيعتهما وماهيتهما هما مجال المقدس ومجال الدّنيويّ حسب التّمييز الانتروبولوجي. نكتفي بهذا التعليق لأنّنا سنتوقّف في سياق لاحق بمزيد من التدقيق عند هذا الجانب الاصطلاحي المهمّ. ونمرّ الآن إلى المثال الثاني من أمثلة الخلط بين مفهومي "الشريعة" و"الفقه".

ورد هذا الخلط على لسان الباحث والحقوقي التونسي الصّادق بلعيد في كتاب له ينتمي إلى حقل التشريع يحمل عنوان "القرآن والتشريع، قراءة

جديدة في آيات الأحكام"[1]. وقد ورد هذا الخلط منذ الصّفحات الأولى من هذا البحث. ولمّا كان كتابه هذا يتّصل اتصالا وثيقا بقضايا الشريعة وفقه الشريعة فإنّه يحدّد مشروعه فيه وخطّته المنهجيّة بقوله: «إنّ أوّل عمل علينا القيام به في هذه المراجعة المعمّقة هو إعادة قراءة للكتاب العزيز واستكشاف لأحكامه ولمحتواها التّشريعيّ حتّى يتبيّن بالتّدقيق ما جاء به القرآن الكريم ونميّزه ممّا نسبه إليه المفسّرون والفقهاء عبر العصور. إنّ عمليّة التّمييز هذه هي الطّريقة الوحيدة التي بفضلها سنتمكّن من تحديد محتوى التّشريع القرآني وضبط مداه وأبعاده، وبالتّالي فإنّه سيتيسّر لنا الفصل بين ما شرّعه الله تعالى وما شرّعه عباده»[2].

هذا كلام لا غُبار عليه البتّة من حيث ما ورد فيه من مصطلحات ومفاهيم، فصاحبه يميّز بكامل الوعي وبمنتهى الدقّة المطلوبة بين مستويين من مستويات التّشريع في الإسلام، المستوى الأوّل هو النصّ أي القرآن باعتباره مصدر التّشريع الأوّل، وما اشتمل عليه هذا النصّ من مضامين تشريعيّة. والمستوى الثاني هو قراءة النّصّ أو فقه النصّ بمعنى استنباط ما ورد فيه من أحكام شرعيّة. وبحقّ يسم بلعيد المستوى الأوّل بأنّه "ما شرعه الله" ويسم المستوى الثاني بأنّه "ما شرّعه عباده".

إلاّ أنّ المتابع لبلعيد في السّياقات اللاّحقة من كتابه يلاحظ فتورا في درجة تحرّي الوضوح وتراجعا في استمرار الالتزام بالدّقة المطلوبة في تصريف المصطلحات التشريعية واستعمال المصطلح المناسب لحمل المفهوم المناسب. نجده على سبيل المثال في الصّفحة التاسعة والعشرين من كتابه أي مباشرة على إثر كلامه السّابق يقول: «وبالتّالي فإنّ الموقف الفكري إزاء ما أسميناه بالتحديد "الشريعة القرآنية" وما أسميناه بالمقابل "الشريعة الإسلامية" أو "الفقه" يتغيّر جذريًا من الإطلاق إزاء الأولى إلى النّسبيّة إزاء الثانية»[3].

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النّشر الجامعي، طبعة ثانية منقّحة، تونس، 2000.

[2] نفس المرجع، ص 28.

[3] نفس المرجع، ص 29.

في هذا الكلام الثاني الذي يردف به بلعيد كلامه الأوّل على سبيل التأكيد وزيادة التّوضيح لطبيعة مشروعه في الكتاب يطالعنا نفس الخلط ونفس اللّبس الخطير الذي وقع فيه محمّد مصطفى شلبي كما أشرنا إليه في تعليقنا السّابق. يفصل بلعيد فصل مقابلة بين ما أسماه "الشريعة القرآنية" وما أسماه "الشّريعة الإسلامية". ثمّ هو من جهة أخرى يسوّي في المصطلح والمفهوم بين "الشريعة الإسلاميّة" و"الفقه". ثمّ هو من جهة ثالثة يخلع على "الشريعة القرآنيّة" صفة الإطلاق في حين يخلع على "الشريعة الإسلاميّة" المرادفة عنده "للفقه" صفة النسبيّة.

وإذا كان بلعيد محقّا تماما في وسم "الشريعة القرآنية" بسمة الإطلاق ووسم الفقه بسمة النّسبيّة باعتبار أنّ "الشريعة القرآنيّة" تعني نصّ الوحي المقدّس بخصائصه المطلقة الثابتة وأنّ الفقه يعني القراءة التأويلية الاجتهاديّة للنصّ بخصائصها البشريّة المتحوّلة حتما والحاملة بالتالي لنسبيتها الزّمانيّة والتاريخيّة، فإنّ المقابلة الصّارمة التي قام بها بين "الشريعة القرآنية" و"الشريعة الإسلاميّة" هي مقابلة عارية من الصحّة ولا مبرّر لها أصلا، فالشريعة القرآنية هي الشريعة الإسلاميّة ولا فرق؛ وإذا تحرّينا درجة أكبر من الدقّة قلنا إنّ الشريعة القرآنيّة هي جزء أصيل من الشريعة الإسلاميّة أي هي بالنسبة إليها بمثابة الجزء من الكلّ، ذلك أن الشريعة بما هي "شرعة" (طريق) ومنهاج كما يقول الفقهاء يشتمل على الأحكام المحدّدة للعبادات والسّلوك والمعاملات أو ما يسمّى في اصطلاح الفقهاء أيضا بالأحكام الشرعيّة العمليّة وذلك في مقابل الأمور الاعتقاديّة التي لا شأن للفقه بها، مصدرها الأوّل حسب الفقهاء وعلماء الأصول هو القرآن، ولكنّ الأحكام الشرعيّة تستمدّ أيضا من السنّة ومن الإجماع ومن سائر المصادر التي ضبطها الأصوليّون على اختلاف في ذلك بين المذاهب. ومن هنا نتبيّن أنّ عمدة الشريعة الإسلاميّة وأصل الأصول هو القرآن أو ما يسمّيه بلعيد "الشريعة القرآنية" وبالتالي فإنّ الفصل بين الأمرين لا مبرّر له أصلا بله المقابلة بينهما.

هذا خطأ قد يبدو هيّنا إذا ما قسناه بالخطإ الخطير الثاني الذي وقع فيه بلعيد وذلك عندما سوّى في المفهوم بين الشريعة والفقه أي بين المطلق حقّا وهي الشريعة بنصوصها الثابتة المستمدّة من الوحي المقدّس وبين النسبيّ المتمثّل في القراءة الفقهيّة لتلك النّصوص. وإذا أردنا أن نعقد مقابلات بين

المفاهيم كما فعل بلعيد فإنّ المقابلة الحقيقية تكون بين الشريعة التي يُعتبر القرآن أساسها ومصدرها الأوّل وهو ما نعته بلعيد بحقّ "ما شرعه الله" وبين الجهد التأويلي الذي يبذله الفقيه في استنباط الأحكام الشرعيّة من مصادرها وترجمتها إلى ضوابط سلوكيّة عمليّة وهو ما نعته بحقّ أيضا "ما شرّعه عباد الله" أي الفقهاء المجتهدون باعتبارهم بشرا غير معصومين يصدر عنهم الصّواب كما يصدر عنهم الخطأ ويجوز لهم أن يتّفقوا فيما بينهم كما يجوز لهم أن يختلفوا.

ما سبب هذا الخلط المفاهيمي وقد بدا بلعيد في مفتتح كلامه وفي مستوى التّصوّر العام واعيا وعيا مرهفا ومحمودا بمراتب التّشريع وحقائقه في الإسلام؟

إنّ البحث في سبب هذا الخلط يستدعي إبداء ملاحظة أولى حول خلفيات مشروع بلعيد في كتابه المذكور ومصدر تأثره الأساسي في ذلك. إنّ المطالع لهذا الكتاب من خلال قراءة مقارنيّة وكذلك من خلال الإحالات الواردة فيه يكتشف بكامل اليسر مصدر الاستلهام والتأثّر. وهذا المصدر هو المفكّر والباحث ورجل القانون المصري محمد سعيد العشماوي الذي خصّص معظم كتبه للبحث في الإسلام من حيث أصوله والأبعاد التشريعية فيه ومن ضمن الأطروحات الأساسيّة التي يقوم عليها مشروع العشماوي في كتبه تلك دحض الأسس التي يقوم عليها خطاب الإسلام السياسي المعاصر. وقد اقتضى منه هذا السّجال أن ينكبّ على الحقل التشريعي بحيث نجده لا ينفكّ يميّز باستمرار وبإلحاح شديد بين الشّريعة أي أحكام النصّ وبين الفقه بما هو فعل تأويل في النصّ. على هذا الأساس يمكن أن نعتبر أنّ مشروع بلعيد في كتابه حول التّشريع القرآني يندرج ضمن نفس المشروع العام الذي سبقه إليه العشماوي أو لنقل بعبارة أوضح هو مشروع مستوحى منه.

ولنعد الآن إلى البحث في سبب الخلط فيما يتعلّق بأمر الشّريعة والفقه. يبدو وقد حدّدنا مصدر التأثّر أنّ بلعيد قد قرأ بعضا ممّا جاء على لسان محمد سعيد العشماوي في هذا الخصوص فأساء القراءة والفهم. وخير دليل على سوء الفهم وما ينتج عنه من خلط بين المصطلحات والمفاهيم هذا الاقتباس الذي أخذه عنه من كتابه "معالم الإسلام"، ووظّفه في سياق التّنبيه المستمرّ إلى مشروعه الأساسي في الكتاب وهو التّمييز بين "الشريعة

القرآنيّة" و"الشريعة الإسلاميّة" المرادفة عنده للفقه عن غير صواب كما أسلفنا. يقول بلعيد في الشّاهد المقتبس من العشماوي: «وكما أشار إليه محمّد سعيد العشماوي: "تكوّن مع الوقت هيكل ضخم من القواعد القانونيّة التي اختلط فيها المقدّس بالبشري وتداخل ما جاء من الله وما صدر عن الناس وامتزج الحكم مع تطبيقاته وتفسيراته فانتهى الأمر إلى أن يصبح معنى (الشريعة) هو (الفقه) أي الآراء البشريّة أكثر ممّا يُفيد الأحكام الإلاهيّة"»[1]

يدور كلام العشماوي في الشّاهد السّابق حول تضخّم المدوّنة الفقهيّة بمرور الزّمن وما حصل من تداخل وخلط بين أحكام هذه المدوّنة باعتبارها حصيلة جُهد تشريعي وتقنيني بشريّ وبين نصوص الوحي المقدّسة؛ وقد انتهى الأمر في نهاية المطاف إلى أن حدث خلط سافر بين الشريعة أي أحكام الله الواردة في الوحي المقدّس وبين الفقه بما هو استنباط وآراء بشريّة مستمدّة من نصوص الشريعة. وهذا كلام واضح وضوح الشمس كما يُقال يميّز فيه العشماوي بوعي مرهف وعبارة لا لبس فيها بين "الشريعة" بما هي معطى إلاهي و"الفقه" بما هو فعل بشريّ خالص.

إنّ كلام العشماوي لا غبار عليه البتّة، وهو عندما يميّز بين الشريعة والفقه من حيث الماهية والمفهوم وينبّه إلى الخلط التاريخي الذي حدث بصورة تدريجيّة بين هذين المفهومين ويُحمّل بصورة غير مباشر الفقهاء مسؤوليّة هذا الخلط، لا يعني أبدا كما فهم بلعيد ذلك من كلامه خطأ أنّ الشريعة مرادفة للفقه في المعنى وإنّما يقصد –وكلامه في هذا الشأن شديد الوضوح– أنّ هنالك خلطا حدث عبر التاريخ وبتراكم المدوّنة الفقهية بين المفهومين وهو ما أدّى ربّما بالنّاس إلى أن يتصوّروا أنّ المفهومين مترادفان لا اختلاف بينهما في الدّلالة، وهو الخطأ الفادح الذي لا ينفك العشماوي ينبّه إليه ويسعى إلى تصحيحه في جميع مؤلّفاته. إن خلاصة كلام العشماوي والصّواب الذي ينبغي أن يفهم منه هو أنّ الشريعة ليست مرادفة للفقه ولا يمكن أن تكون كذلك أبدا، وإنّما هي أصبحت كذلك خطأ وزورا وبهتانا على أيدي

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتشريع، المرجع المذكور، ص 37؛ والشاهد مقتبس من كتاب محمّد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنشر، 1989، ص 102.

الفقهاء في خضمّ الممارسة الفقهيّة التاريخيّة وامتدّ نفس هذا التصوّر الخاطئ إلى عقول النّاس فاستبطنته بحكم التقليد.

إنّ قراءة ما كتب العشماوي في خصوص الشريعة والفقه مفيدة للغاية، فهو يعتبر في مقدّمة الدّارسين المعاصرين الذين اهتمّوا بهذه المسألة وجاؤوا بفصل المقال في ما بين الشريعة وفقه الشريعة من اختلاف وانفصال؛ فهو في إطار السّجال الذي يخوضه ضدّ الإسلام السياسيّ قد انكبّ بشكل ملحوظ على إبراز الفروق الأساسيّة بين هذا الزّوج (الشريعة/الفقه) لأنّه يعتبر أنّ خطاب الإسلام السياسي يقوم في جوهره على الكثير من التعمية والخلط والتّلبيس، ويستفيد استفادة كبرى من الخلط المقصود بين الشريعة والفقه باعتبار أنّ هذا الخلط هو جزء من إستراتيجيته في إضفاء القداسة والعصمة على ما هو بشري غير معصوم وخاصّة فيما يتعلّق بمسألة الحكم والسّياسة عامّة.

لقد ألحّ العشماوي على قضيّة التمييز بين النصّ وفقه النص إلحاحا شديدا في جميع ما كتب[1] وممّا جاء في كتابه "الربا والفائدة في الإسلام" وفيما يتعلق بالفقهاء والمجتهدين قوله:«وهؤلاء البشر (يعني الفقهاء) —مهما كانوا- لا عصمة لهم ولا قداسة، ولا يمكن أن يرقى أيّ رأي لهم إلى مرتبة الدّين، أو ينزّل أيّ قول لأحدهم منزلة الشرع، أو يكون رأيهم رأي الإسلام... فالاجتهاد البشريّ ليس هو الدّين ولا هو المشرّع، والقول بغير ذلك يوقع في المحظور الذي حرص الإسلام على ألاّ يقع فيه المسلمون فيسوّون بين ما نزل من اللّه وما صدر من النّاس، ويجعلون النّاس أندادا للّه حين يعتبرون أنّ ما يفتون به أو ما يقولونه هو بذاته حكم الشرع أو من مرتبة التّنزيل»[2].

قد يكون الخلط بين الشريعة وفقه الشريعة في هذا المستوى من مستويات اللّبس، ورغم خطورته التي لا يمكن إنكارها من النّاحية المفهوميّة، أمرا يسيرا هيّنا على كلّ حال من حيث نتائجه ومضاعفاته، ما

---

1 أُنظر خاصّة: محمّد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، سينا للنّشر، القاهرة، 1987؛ وأُنظر أيضا لنفس المؤلّف: الخلافة الإسلاميّة، سينا للنشر، 1990.

2 محمّد سعيد العشماوي، الرّبا والفائدة في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، 1988، ص ص 37-38.

دام منحصرا في الدّائرة العلميّة أو بعبارة أخرى ما دام يعدّ خلطا بالنّظر إلى المقاييس العلميّة الخالصة، وما دام أيضا مجرّدا من الخلفيات وعاريا من أشكال التّوظيف المتعمّد. غير أنّ هذا الخلط قد يخرج عن هذا الاعتبار فيكتسي طابعا شديد الخطورة وذلك عندما ينقلب إلى تلبيس واع ومقصود ينطلق من خلفيات مخصوصة ليخدم أهدافا بعينها. وغالبا ما يلاحظ ذلك في خطاب الإسلام السّياسي المعاصر وفي الرّؤية الفقهيّة والتّأويليّة التي يقوم عليها هذا الخطاب ويجري من خلالها شبكة المصطلحات الفقهيّة والأصوليّة.

ولّما كان هذا الخطاب يدور في جوهره حول مقولتين أو أطروحتين رئيسيّتين هما مقولة "الحاكميّة لله"، ومقوله "تطبيق الشريعة الإسلاميّة"، مؤسّسا بذلك لفكرة الدّولة الدّينيّة، فإنّ الخلط أو لنقل التّلبيس المقصود بين الشريعة والفقه يتمّ في هذا المستوى بالذّات من نمط التّفكير ومن أشكال التّوظيف الاصطلاحي الذي يخدمه ويساعد في تمريره وترويجه. يحصل التّلبيس بحيث تصبح الشريعة بثقلها الإلاهي وطبيعتها المقدّسة وبعدها المطلق الثابت مساوية أو مماهية تماما للفقه بخصائصه البشريّة الخالصة وبطبيعته التاريخيّة المتغيّرة. بل إنّه قد يحدث في أحيان كثيرة ما هو أخطر وأدهى من هذا وذلك عندما يتعمّد تغيير الحقائق وإبدال المراتب فيتمّ إحلال الفقه محلّ الشريعة ويُقدّم عليها في التّقدير والتصوّر، وبهذه الطريقة تُضفى عليه تدريجيّا صبغة من القداسة هو منها براء. والمتتبّع لتاريخ الفقه والمذاهب يلحظ أنّ هذا التبادل في المراتب ليس أمرا جديدا وإنما هو ظاهرة قد آل إليها فقه الشريعة خلال مرحلة الجمود التي مرّ بها الفقه الإسلامي بعد أن جفّ معينه وغلب على الفقهاء وأتباع المذاهب التّعصب المذهبيّ المقيت[1]. هنا أيضا حلّ التّقديس المزيّف للفقه أي لما هو بشري محلّ تقديس الشّريعة بما هي خطاب مفارق. تسبّب في ذلك الفقهاء وبه أخذت العامّة وعلى نفس النهج سارت.

ولعلّ خير مثال نسوقه لتجسيم التمشّي الفكري الذي يتأسّس عليه خطاب الإسلام السّياسي في الجانب الذي يعنينا منه وهو الجانب التّشريعي،

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص: مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله، الشركة المتحدة للتوزيع، ط. 1، دمشق، 1984.

ما يتّصل بالتّأويل الخاصّ والمغلوط الذي أخضعت له لفظة "حكم" القرآنيّة ومشتقّاتها. فقد وردت هذه اللفظة في سياقات قرآنيّة عديدة[1] نذكر منها آيتين على سبيل المثال، الآية الأولى هي «إِنِ الحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ يَقُصُّ الحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الفَاصِلِينَ»[2]، والثانية هي قوله: «وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالعَدْلِ»[3]. وهي في مقدّمة الآيات التي يستند إليها الاستدلال على الطبيعة الدّينيّة لنظام الحكم في خطاب الإسلام السّياسي وذلك انطلاقا من تأويل خاطئ للّفظة خرج بها من دلالتها السياقيّة الحقيقيّة وهي الدّلالة القضائيّة بمعنى الفصل والحكم في النّزاعات[4] إلى دلالة أخرى ومفهوم آخر معاصر هو المفهوم السّياسي للّفظة أي المفهوم المتّصل بنظام الحكم وطبيعة السلطة، فـ"الحكم" في الآية الأولى يقصد به أمر الله الذي إن شاء عجّله وإن شاء أنظر وأجّل[5]، و"الحكم" في الآية الثانية معناه القضاء بين الناس بالعدل[6].

وبنفس المعنى القضائي وردت لفظة "الحكم" أيضا في بعض الأحاديث ومنها حديث "لا يقضينّ حَكَمٌ بين اثنين وهو غضبان"[7]، ففي هذا الحديث وردت لفظة "الحكم" - وهي اللّفظة التي كانت متداولة في الجاهليّة واستمرّ استعمالها بعد ظهور الإسلام- مقترنة بلفظة "يقضي"، وفي ذلك دلالة واضحة على اتّحاد اللّفظتين في نفس المعنى، فالحَكَمُ هو القاضي الذي يفصل في النزاعات والنّوازل، و"القضاء" هي اللّفظة التي ستحلّ بصورة تدريجيّة في حقل التشريع الإسلاميّ محلّ لفظة "التحكيم" القديمة، وسيظلّ المعنى واحدا وإن تغيّرت ملامح المؤسّسة. وقد شرح ابن حجر العسقلاني الحديث في "فتح الباري" بقوله «سبب هذا النّهي أنّ الحكم في

---

1 أُنظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص ص 269-271.

2 الأنعام 57/6.

3 النّساء 58/4.

4 أُنظر لسان العرب لابن منظور، مادّة (حكم).

5 تفسير ابن كثير، دار قتيبة، ط. 1، بيروت، 1990، مج 2، ص 153.

6 نفس المرجع، مج 1، ص 566.

7 صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1998، مج 4، ج 7، ص 138 (كتاب الأحكام).

حالة الغضب قد يتجاوز بالحكم إلى غير الحقّ فمنع»[1]. وهو يحافظ في هذا الشرح على نفس المعنى الوارد في نصّ الحديث كما هو ملاحظ.

إضافة إلى ما سبق نشير أيضا إلى أنّ توظيف خطاب الإسلام السّياسي لشعار "لا حكم إلاّ للّه" في معرض الاستدلال على الطبيعة الدّينيّة للحكومة في الإسلام هو توظيف لا حجيّة له لأنه يقوم على مغالطة تاريخيّة إذ هو يجتثّ العبارة من مهادها الأصلي أي من سياق الأحداث التّاريخيّة المخصوصة والمعروفة التي رُفع فيها هذا الشعار وهي أحداث "صفّين" التي رفض فيها الخوارج تحكيم أبي موسى الأشعري وعمرو بن العاص وانشقّوا عن عليّ بن أبي طالب بدعوى أنّه حكّم الأشخاص وترك حكم اللّه. يجتثّ الخطاب إذن العبارة من هذا السّياق المقيّد لدلالتها ليضفي عليها دلالة مطلقة تخرجها عن حيّزها التاريخيّ المحدّد وعن مجال التّداول الأوّل الذي ارتبطت به وبالتالي عن المعنى الأصلي الذي أدّته في هذا السّياق وهو معنى التّحكيم أي الفصل في النّزاع، بحيث لم تكن العبارة تحمل أيّ دلالة سياسيّة مؤشرة على الصبغة الدّينية للحكم في الإسلام كما يريد خطاب الإسلام السّياسي[2] باعتباره خطابا يستثمر مقولة "الحاكميّة للّه" ويؤوّل ألفاظ القرآن سعيا منه إلى تأصيل الصّبغة التيوقراطيّة لنظام الحكم وللممارسة السّياسيّة. في هذا السّياق التأويلي التّشريعي السّياسي يتراءى مرّة أخرى وبشكل واضح الخلط السّافر بين الشريعة وفقه الشريعة، أي بين النّصوص الشرعيّة بدلالاتها المحدّدة بمقتضى القرائن اللّفظيّة السياقيّة وكذلك القرائن الحاليّة، وبين الفقه بما هو قراءة اجتهاديّة لا تسلم مهما كان انشدادها إلى منطوق النّصوص من المؤثّرات والإسقاطات الخارجة عن سياق النّصوص والمتأتّية من السّياقات التّاريخيّة والاجتماعيّة بما فيها من مؤثّرات مختلفة فكريّة وعقديّة وما شابه ذلك.

---

1 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، ط. 1، بيروت 1992، (باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان)، ص 137.

2 أُنظر في خصوص هذا التأويل: عبد القادر عودة، وهو المنظّر السّياسي لجماعة الإخوان المسلمين، في كتابه: الإسلام وأوضاعنا السياسيّة، القاهرة، 1931؛ وأُنظر الردّ على هذا التأويل ودحضه في: محمد أحمد خلف اللّه، مفاهيم قرآنيّة، الكويت، 1984؛ وأُنظر أيضا كتابات محمد سعيد العشماوي.

وبقطع النّظر عن تنوّع أسباب الخلط واللّبس بين مصطلحي الشريعة والفقه، فإنّ الظّاهرة في حدّ ذاتها تلفت الانتباه من جهة أخرى، ذلك أنّنا إذا ما نحن انتقلنا بالنّظر من كتابات الدّارسين المسلمين في مجال الفقه وأصوله وتاريخ التّشريع عموما إلى ما أنجزه نُظراؤهم المستشرقون في نفس هذا الحقل، طالعتنا مفارقة لا تخلو من الغرابة حقّا، وهي ما نلحظه في الدّراسات الاستشراقيّة وعلى الصّعيد الاصطلاحي الذي نحن بصدده، من حرص ملحوظ على تحرّي الدقّة والصّرامة العلميّة في التّعاطي مع المصطلحات والتمثّل السّليم للمفاهيم التي تحملها، وذلك بالرّغم من العوائق والحواجز الفكريّة والثقافيّة واللّغويّة التي تحول -على كلّ حال ونسبيّا- بين أصحاب تلك الدّراسات وبين التّشبّع الكامل بروح العربيّة وبعبقريتها الخاصّة في تصريف الألفاظ وتشقيق المعاني كما هي الحال مبدئيا مع أهلها المنتمين إليها والنّاطقين بها.

في مقدّمة المستشرقين الذي تجلّت على أيديهم شبكة المصطلحات التّشريعيّة بشكل دقيق وتصريف سليم يأتي المستشرق الألماني يوسف شخت (Joseph Schacht) (ت 1969)، وذلك في كتابه الذي جعله مقدّمة للفقه (=التّشريع) الإسلامي[1]. وهو كتاب أصبح اليوم مرجعا كلاسيكيّا في مجال التّشريع الإسلامي فقها وأصولا وتاريخا.

قد تعزى دقّة يوسف شخت في التّعاطي مع مصطلحات التّشريع الإسلامي إلى اتّصاله المباشر والحيّ بالفكر الإسلامي وبالثقافة الإسلاميّة ومصادرها بفضل مزاملته للعلماء والباحثين المسلمين خلال فترة إقامته بمصر مدرّسا بجامعة القاهرة في الثلاثينات من القرن العشرين. ومهما تكن الأسباب، فإنّ هذه الدقّة تتراءى على كلّ حال لدارس كتابه منذ المقدّمة وتستمرّ على ما هي عليه في سائر السّياقات من متن الكتاب.

يُجري المستشرق شخت المصطلحات المفاتيح في معجم التّشريع الإسلامي بكثير من التّنويع وبدرجة فائقة من الدقّة في نفس الوقت، فهو يستعمل في

---

[1] Joseph Schacht, Introduction au droit musulman, Traduit de l'anglais par Paul Kemph et Abdel-Magid Turki, Editions Maisonneuve et Larose, Paris V^{e}, 1983.

النّسخة الفرنسيّة من كتابه عبارة "La loi sacrée de l'Islam" في معنى "الشريعة" باعتبارها الجانب المقدّس (sacré) في التّشريع الإسلامي، قاصدا بذلك النّصوص الشرعيّة الواردة في القرآن والحاملة لمضامين ذات صبغة قانونيّة (Loi). وهو يؤكّد تمثّله السّليم لهذا المفهوم في هامش الصّفحة الحادية عشرة من كتابه[1] باستعمال المقابل العربي للعبارة الأجنبيّة بالحروف اللاّتينيّة (Sharī`a-Shar`).

وللمزيد من تأكيد هذا الفهم السّليم نراه يميّز في نفس الهامش وبواسطة المقابلة بين الشريعة (Loi sacrée) والفقه (fiqh) الذي هو "علم الشريعة" (La science de la Sharī`a)، وعلى هذا النّحو من الدّقّة والتمثّل الواعي يسترسل في التّفريعات والتّعريفات اللّغويّة والاصطلاحيّة، "فالعالم هو "الفقيه" (faqīh)، وهو المختصّ في الفقه (Le spécialiste du fiqh) والجمع "فقهاء" (Fuqahā').[2]

ويستعمل من جهة أخرى عبارة تجمع بين "الشريعة" و"الفقه" باعتبارهما البعدين اللّذين يتألّف منهما التّشريع الإسلامي، أي البعد الإلاهي المقدّس المتمثّل في نصوص الشريعة كما وردت في القرآن، والبعد البشري المحض المتمثّل في فقه الشريعة بمعنى علمها وفهمها بهدف استثمارها في استنباط الأحكام العمليّة؛ والعبارة التي يستعملها شخت لتأدية هذا المعنى العام المركّب هي "التشريع الإسلامي" (= القانون = الفقه) (Le droit musulman)، وهو العنوان الذي اختاره لكتابه. وهي العبارة التي تطّرد في مختلف سياقات كتابه مرادفة للعبارة الأخرى المتداولة في المصنّفات العربيّة وهي "الفقه الإسلامي". وهو يستعمل أحيانا مرادفا آخر لها هو (Le droit Islamique).[3]

وللتّعبير عن البُعد التشريعي والقانوني في القرآن بمعنى النّصوص القرآنيّة الحاملة لمضامين قانونيّة وهو ما يعبّر عنه في الاصطلاح الفقهي

---

1 يوسف شخت، "Introduction au droit musulman"، المرجع المذكور، ص 11، الهامش رقم 1.

2 نفس المرجع، ونفس الصّفحة والهامش.

3 نفس المرجع، ص 27 على سبيل المثال.

التّقليدي بـ "آيات الأحكام"، يستعمل شخت عبارة "التشريع القرآني" (La législation coranique). وكأنّنا به يلحّ هنا على أمرين اثنين، الأوّل هو التّأكيد على الفرق الجوهريّ بين الشريعة من جهة بأبعادها الدّينيّة المقدّسة والثابتة وبين الفقه من جهة ثانية بما هو جهد تأويلي تشريعي ذو صبغة بشريّة خالصة. أمّا الأمر الثاني فهو أنّ القرآن باعتباره المرجعيّة الأساسيّة في التّشريع الإسلامي، وإنّ تضمّن جانبا تشريعيا أي قانونيّا وهو المتمثّل في آيات الأحكام، فإنّ هذا الجانب لا يمثّل سوى جزء من مضامين أخرى كثيرة وأغراض متنوّعة فيه، وبالتّالي فإنّ القرآن ليس مدوّنة قانونيّة بأتمّ معنى الكلمة، وإنّما هو كتاب دين بالأساس وبالمعنى العامّ والشامل للكلمة. ولذلك نرى شخت هنا أيضا يوفّق في تجنّب التّعميم الخاطئ الذي يقع فيه كثير من الدّارسين عندما يسوّون بين الشّريعة بمعناها المحدود والدّين أو الإسلام بمعناه الشامل. فالشريعة هي في علاقتها بالقرآن بمثابة الجزء من الكلّ؛ والدّين أو الإسلام يشمل الشريعة بما هي الجزء القانوني فيه كما يشمل سائر الأغراض والمضامين الأخرى الواردة في نصّه التّأسيسيّ (القرآن) وذلك مثل الأخلاق والقيم والمبادئ والمواعظ والقصص والأمثال وغيرها من الأغراض القرآنيّة الأخرى.

ويتجسّم التّصوّر الدّقيق لمفهوم "الشريعة" كما تمثّله شخت عن صواب بحقّ من خلال التّعريف الذي يحدّده لها عندما يقول: «الشريعة الإسلاميّة هي جملة الواجبات الدّينيّة، وهي جماع الأوامر الإلاهيّة المنظّمة لحياة كلّ مسلم في جميع مظاهرها. وهي تتضمّن على صعيد واحد واجبات تتعلّق بالصّلاة والشعائر وكذلك القواعد السّياسيّة والقانونيّة بالمعنى الحصري للكلمة. ولكن لا ينبغي أن ننسى أنّ المضمون التّشريعي في حدّ ذاته هو جزء لا يتجزّأ من نظام القواعد الدّينيّة والأخلاقيّة»[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ الملاحظة الواردة في الجملة الأخيرة من كلام شخت هي ملاحظة على درجة كبيرة من الأهميّة إذ وردت فيها إشارة صائبة إلى طبيعة الأحكام في النّص القرآني وكيف أنّها جاءت مرتبطة بشكل عضويّ في سياقاتها القرآنيّة الأصليّة بمنظومة من القيم الأخلاقية والدّينيّة، بمعنى أنّها لم ترد في مهادها الأصلي

---

[1] يوسف شخت، Introduction، المرجع المذكور، ص 11؛ والتّرجمة من عندنا.

الأوّل وقبل أن تمرّ بمرحلة الاستنباط والتّقنين على يدي الفقهاء وتنتقل إلى المدوّنات الفقهيّة، بأسلوب قانوني مجرّد جافّ ومباشر على غرار ما هو معروف في المجلاّت والمدوّنات القانونيّة. وهذه إشكاليّة أساسيّة تثير تساؤلات عديدة حول طبيعة التّشريع القرآني وحقيقته وحجمه الأصليّ؛ وكذلك حول العمل الفقهي من حيث طريقة تعاطيه مع هذا التّشريع، وحول المسافة الموجودة بين منطوق القرآن بحجمه الحقيقي والأسلوب الأصلي الذي صيغ فيه وبين التّناول التأويلي والتقنينيّ الذي خضع له على أيدي الفقهاء، وبعبارة أعمّ المسافة القائمة بين الشريعة وفقه الشريعة لا من الناحية المفهوميّة فقط وهو ما نحن بصدد بيانه ولكن أيضا من النّاحية الإجرائية وعلى صعيد الممارسة الفقهيّة.

من جهة ثانية، ينبغي أن نأخذ في الحسبان حقيقة أخرى وهي أن كلمة الدّين بإطلاق أو الإسلام هي أشمل بكثير من القرآن، وذلك إذا ما نحن أخذنا في الاعتبار علاقة المسلمين التاريخيّة بالقرآن وتعاليمه، ونقصد بذلك ضروب التّأويل التي خضع لها وتنوّع المؤثّرات التي خالطتها؛ كما نقصد أيضا أشكال التديّن التي عرفها الإسلام عبر التاريخ والجغرافيا معا. وهما عاملان أساسيان مؤثّران يخلقان مسافة بين النصّ وتعاليمه من جهة والممارسة العمليّة لتلك التّعاليم كما تتراءى من خلال السّلوك الديني لدى الأفراد والمجموعات من جهة أخرى. وهو ما يجعل الإسلام بمقتضى هذه العوامل "إسلامات" وليس إسلاما واحدا.

من ضمن شبكة المصطلحات التي يستخدمها المستشرق شخت في كتابه عبارة "La loi religieuse de l'Islam"[1]، وهي بمعنى القانون الدّيني أو التّشريع الدّيني، ويخصّصها شخت لإبراز طبيعة التّشريع في الإسلام باعتباره تشريعا دينيّا من حيث صبغته العامّة ومن جهة استناده إلى نصوص الشريعة. وهي الصّبغة التي تجعل منه نمطا تشريعيا مختلفا عن التّشريع الوضعي. ومن البديهي أنّ يوسف شخت لا يعني هنا الشريعة في حدّ ذاتها، إذ سبق أن جعل لها مصطلحا خاصّا بها هو مصطلح "La loi sacrée" الذي يتحدّد من خلاله طابعها أو جوهرها الدّيني المقدّس.

---

[1] يوسف شخت، Introduction، المرجع المذكور، ص 29.

غير أنّ هذه الدّقّة الفائقة التي يظهرها المستشرق الألماني في التّعامل مع المصطلحات التشريعيّة قد تخفت في بعض السّياقات من كتابه ويلفّها شيء من الغموض الذي لا يصل بها والحقّ يُقال إلى درجة اللّبس الصّريح. من ذلك على سبيل المثال أنّه يستعمل مصطلح (La loi sacrée) بمعنى الشريعة أو الشّرع كما رأينا ويستعمل بجواره مصطلح (La loi Islamique) عاريا من صفة (مقدّس) في معنى الفقه أو التشريع (Science de la Sharī`a) [1] ويحدث الغموض عندما يتحدّث عن القانون الإسلامي أو التشريع الإسلامي (La loi Islamique) فينعته بعبارة تعميميّة بأنّه "قانون مقدّس"[2] وهو تعميم خاطئ لا يعبّر عن حقيقة التشريع الإسلامي بما فيه من شق ديني وآخر بشري. ويتحدّث في نفس السّياق - وبحقّ هذه المرّة- عن الدّور الذي لعبه التأويل العقلاني والمنهجي في ذلك. وهو حديث ينطبق على فقه الشريعة باعتبار ما يقوم عليه من اجتهاد واستنباط ورأي وجهد عقلي بصفة عامّة لا على الشريعة ذاتها بنصوصها الدّينيّة وطابعها المقدّس. ويتجلّى الفرق واضحا من جديد بين الشريعة وفقهها عندما يُنبّه شخت إلى أن العناصر الأجنبيّة الموجودة في التشريع الإسلامي قد تسرّبت إليه خلال القرن الأوّل الهجري[3]. وهنا يبدو الحديث صريحا وخاليا من كلّ لبس حول التشريع الإسلامي أو الفقه الإسلامي باعتباره تراكما تجمّع حول النّواة الدّينيّة (نصوص الشريعة من القرآن خاصّة) وكان نتيجة عوامل تاريخيّة متنوّعة ساهمت إلى حدّ كبير في نشأته وتطوّره بعيدا عن دائرة القداسة التي تختصّ بها الشريعة. ويمثّل هذا البعد التاريخي إحدى الأطروحات الأساسيّة التي دافع عنها شخت واستدلّ عليها في كتابه، وذلك في مقابل الرؤية الصّفويّة الإسلاميّة التي ترفض كلّ تأثير للعوامل الخارجة عن النصّ الشرعي.

لم يكن المستشرق الإنجليزي ن. ج كولسون (N. J Coulson) تلميذ يوسف شخت أقلّ من أستاذه في درجة الحرص على التزام الدقّة وتجنّب اللّبس عند استخدام مصطلحي الشريعة والفقه وقد تراءى من خلال ما أسلفنا أنّهما

---

1 يوسف شخت، Introduction ، المرجع المذكور، ص 11 وكذلك الهامش رقم 1.

2 نفس المرجع، ص 13.

3 نفس المرجع، ص 19، الهامش رقم 1.

من أهمّ المصطلحات وأخطرها في معجم التشريع الإسلامي. فنحن نراه في كتابه الموسوم "في تاريخ التشريع الإسلامي" يميّز بين حدودهما الدّلاليّة رغم تماسّها وتقاطعها بطريقة علميّة ممتازة وتمثّل مفاهيمي سليم. وهو ما يتبدّى من خلال التعريفات والحدود التي وضعها لهما إذ يقول في خصوص الشريعة: «هي المبادئ والأحكام العامّة التي أوجب الله اتّباعها أبدا في الخلق والقانون والعقيدة. وهذه مبادئها ثابتة لا تتبدّل»[1] ويقول في تعريف الفقه «أمّا الفقه فهو تلك الأحكام العمليّة التي تضبط علاقات النّاس ببعضهم البعض وعلاقتهم بخالقهم وعلاقة المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات. ولم يقل أحد بثباته وجمود قواعده. إنّه يقيس أمورا متغيّره ويحكم عليها. فمن الطبيعيّ أن تكون أحكامه متغيّرة»[2].

لعلّ أهمّ ما يلفت الانتباه في التعريفين السّابقين وفي علاقتهما بما نحن بصدده من إشعار بخطورة النتائج المنجرّة عن الخلط بينهما سواء كان هذا الخلط عفويّا غير مقصود أو صادرا عن تلبيس متعمّد، هو تأكيد كولسون -عن صواب وبحقّ- على نقطة فارقة أساسيّة بين مفهوم الشريعة ومفهوم الفقه هي صفة الثبات في حقّ الشريعة وتلك صفة ثانية تضاف إلى الصّفة الأولى التي تختص بها والتي سبق إبرازها مع المستشرق شخت وهي صفة القداسة. أما الفقه فإنّ من صفاته الجوهريّة التّبدّل والتحوّل، وتلك ميزة تلتقي مع ميزته الأولى الأساسيّة وهي ميزة البشريّة ومن ثمّ التاريخيّة.

وإذا نحن ألّفنا بين أقوال شخت السّابقة وأقوال كولسون هذه، تبيّنت لنا درجة الوعي العلمي الفائقة التي يظهرها المستشرقان في إبراز الفوارق الجوهريّة بين الشريعة والفقه والتي لا ينبغي أن نتوانى في الإلحاح عليها. ومحصّلة تلك الأقوال هي أنّ الشريعة تنتمي إلى مجال المقدّس الثابت. أمّا الفقه فإنّه ينتمي إلى مجال البشري المتحوّل بطبيعته وبحكم ارتباطه الوثيق بالاجتهاد والتأويل وبالتّجارب التاريخيّة، أي باختلاف الأوضاع التأويليّة.

---

[1] ن. ج. كولسون، في تاريخ التشريع الإسلامي، ترجمة أحمد سرّاج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1992، ص 19.

[2] نفس المرجع والصّفحة.

ولكن يجدر التّنبيه إلى حقيقة أخرى وهي أنّ الشريعة رغم طابعها الثابت فإنّ ارتباطها بالفقه وثيق إذ لا معنى ولا وظيفة للشريعة خارج دائرة الفقه باعتباره فعلا اجتهاديّا وقراءة تأويلية في نصوص الشريعة يقوم عليها التشريع من المنظور الإسلامي. الفقه بما هو علم وفهم ينبغي أن يكون فعلا متحرّكا متحوّلا ومتجدّدا باستمرار لتكون الشريعة بدورها حيّة متطوّرة ومواكبة للمستجدّات. وفي كلام مأثور يُنسب إلى علي بن أبي طالب جاء فيه ما معناه أنّ القرآن الذي بين دفّتي المصحف لا ينطق وإنّما يُنطقه الرّجال. ودلالته الأساسية هي أنّ نصوص الشريعة لا وظيفة لها ما دامت مستقرّة معزولة طيّ المصحف وبمنأى عن فعل القراءة والتأويل وتجديد الاجتهاد في فقهها (=علمها وفهمها).

بالرّغم من وضوح الرّؤية وسلامة التّمثّل وحسن التّصريف والتّوظيف للمصطلحات التشريعيّة فإنّ كولسون وعلى غرار يوسف شخت قبله لم يسلم في بعض السياقات من كتابه من آفة الخلط بين مصطلحي الشريعة والفقه[1]. وهو الأمر الذي تفطّن إليه مترجم الكتاب قبلنا فعلّق عليه في الهامش بقوله وبحقّ: «يستخدم المؤلّف كلمة شريعة وكان عليه أن يستخدم كلمة فقه جريا على قاعدته في التمييز بين الفقه والشريعة. إنّ الشريعة هي المبادئ العامة للدّين الإسلامي... أمّا الفقه فإنّه مجموعة الأحكام العمليّة المبنيّة على مبادئ الشريعة والتي استنبطها الفقهاء من نصوص الشرع. ومبادئ الشريعة ثابتة لا تقبل التغيّر. أمّا أحكام الفقه الاجتهاديّة فقد كانت محلاّ للتغيير فيها والاختلاف في تقديرها. وهذا مثال على خلط المؤلّف بين مصطلحي الفقه والشريعة، مع أنّه يبدو في كثير من الأحيان على قدر كبير من الفهم لاختلافهما»[2].

الإشكال الاصطلاحي قائم الذّات إذن وإن كان ذلك بتفاوت في درجة الحدّة بين الدّارسين المسلمين والمستشرقين في حقل التّشريع الإسلامي. والخلط بين مفهومي الشريعة والفقه له نتائجه الخطيرة سواء على الفكر التشريعي أو الفكر الإسلامي عموما. ولعلّ أخطر هذه النّتائج هو الخلط

---

1 اُنظر ذلك على سبيل المثال في ص 22 من كتابه المذكور.

2 نفس المرجع، ص 22، الهامش رقم 5.

والمزج والتّداخل بين مستويين متباينين من هذا الفكر من حيث الماهية والطّبيعة هما مستوى المقدّس ومستوى البشري الخالص.وإذا كانت العلاقة عضويّة بين الشريعة بما هي نصوص الدّين الحاملة لأحكامه وقواعده وقوانينه المعياريّة الصّادرة عن الوحي، وبين الفقه بما هو فعل اجتهادي عقلي ضروري لآستخراج تلك الأحكام والقواعد وترجمتها إلى سلوكات عملية؛ إذا كان الأمر كذلك بحكم الطبيعة الدّينيّة للتشريع الإسلامي فإنّ درجة الخطورة تبلغ حدودها القصوى المقيتة عندما يكون الخلط ناتجا عن تلبيس إرادي واع ومقصود تحرّكه خلفيات وبواعث ومقاصد إيديولوجيّة يتمّ إسقاطها على النّصّ الدّيني إسقاطا متعسّفا ومن ثمّ تعرض الاستنباطات الصادرة عن محض التأويل وخالص الاجتهاد في صورة الحقائق الإلاهيّة المقدّسة والملزمة. ولعلّه لا يخفى أنّ هذا التّلبيس يعدّ مظهرا بارزا من مظاهر التشويش والارتباك والتوتّر التي يتميّز بها الفكر الإسلامي المعاصر.

ما الذي تقوله المعاجم العربيّة اللّغويّة والاصطلاحيّة في خصوص مصطلحي الشريعة والفقه؟ وما هي التعريفات والحدود التي جاءت على ألسنة علماء المسلمين في هذا الخصوص؟ وما هي حقيقة العلاقة بين المفهومين؟

المبحث الثاني

حقيقة العلاقة بين الشّريعة وفقه الشّريعة

جاء في لسان العرب، مادّة (شرع) [1] ما يلي:

شَرَعَ الوارِدُ يَشْرَعُ شَرْعًا وَشُرُوعًا أي تناول الماء بفيه
وشَرَعَت الدّوابّ في الماء تَشْرَعُ شَرْعًا وشُرُوعًا أي دخلت.
والشريعة والشِّرَاعُ والمَشْرَعَة: المواضع التي يُنحدر إلى الماء منها. وبها سُمِّيَ ما شرع الله للعباد شريعة من الصّوم والصّلاة والحجّ والنّكاح وغيره
والشريعة موضع على شاطئ البحر تَشْرَعُ فيه الدّواب
والشَّرِيعَةُ والشِّرْعَةُ: ما سَنّ الله من الدّين وأمر به كالصّوم والصّلاة والحجّ والزكاة وسائر أعمال البرّ، مُشتقّ من شاطئ البحر. ومنه قوله تعالى (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنْ الأَمْرِ) [2].

وجاء في التعريفات [3] للجرجاني قوله: الشَّرْعُ في اللّغة عبارة عن البيان والإظهار، يُقال شرع الله كذا أي جعله طريقا ومذهبا ومنه المشرعة.

والشريعة: هي الائتمار بالتزام العبوديّة، وقيل الشريعة هي الطريق في الدّين.

يستفاد ممّا سبق من بيانات معجمية أن الشريعة لغة هي الطريق إلى الماء وهي اصطلاحا الطريق إلى الله. ويشير ابن منظور إلى العلاقة بين المعنى اللّغوي والمعنى الاصطلاحي منطلقا في ذلك من طبيعة العربيّة في تصريف

---

1 لسان العرب لابن منظور، مادّة (شرع).

2 الجاثية 18/45.

3 الجرجاني، التّعريفات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط. 1، بيروت، 1997 (باب الشين: الشرع-الشريعة) ص 91.

الألفاظ وتشقيق المعاني ومن القاعدة العامّة في التطوّر الدّلالي والتي بمقتضاها تتنقّل المعاني من السّعة إلى الضّيق عندما تكتسب الألفاظ قيمة اصطلاحيّة خاصّة في حقل ما من حقول المعرفة. وهو ما ينطبق على الألفاظ الشرعيّة كما يسمّيها الفقهاء مثل لفظ الصّلاة والزكاة وغيرها فقد كانت عامّة في دلالاتها ثم اختصّت بمعان دينيّة شعائريّة محدّدة مع مجيء الإسلام وتشكّل نصّ الوحي.

إذا كانت الشريعة كما أسلفنا هي بالمعنى اللّغوي العامّ الطّريق إلى موارد الماء فإنّ الشريعة بالمعنى الاصطلاحي الدّيني الخاصّ هي الطريق إلى الله، وهذه الطريق قد تحدّدت معالمها في القرآن بواسطة الأحكام (= الأوامر والنواهي) والقواعد والقوانين المنظّمة للعبادات والسّلوك والمعاملات والمقنّنة لها وفق رؤية معيارية قوامها مبدأ التّحليل والتّحريم.

ويمكن أن نحتفظ من بيانات ابن منظور والجرجاني بمحصّلتين مهمّتين تتّصلان بطبيعة الشريعة من جهة وحجمها بالنّسبة إلى الدّين كما جسّمه نصّه التأسيسي الأوّل والأخير الذي هو القرآن. المحصلة الأولى هي أنّ الشريعة هي أحكام الله التي سنّها لعباده وألزمهم بها. وهذه الأحكام تُمثّل بمقتضى صدورها عن الله البُعد المقدّس في التشريع الإسلامي. وبعبارة أخرى إنّ صفة القداسة هي ميزة يختصّ بها الوحي الإلاهي الخالص والخطابات الشرعيّة التي تشكّل فيها هذا الوحي من خلال القرآن. فالقداسة هي إذن حصر وحكر وقصر على نصوص القرآن دون غيرها إذ أنّ هذه النّصوص هي المعبّرة عن شريعة الله أو شرعه.

لكنّ سؤالا محوريّا يطرح نفسه بإلحاح منذ الآن وهو: ما مدى وجاهة الاستمرار في القول بالقداسة وما حدود هذه القداسة بعد أن تكون هذه النصوص المقدّسة في أصلها ومصدرها قد خرجت من حيّز الكمون بين طيّات المصحف وأخذت طريقها إلى القراءات التأويليّة البشريّة والاجتهاد تخريجا واستنباطا واختلافا أي بعد أن تكون قد خرجت من مجال الشريعة إلى مجال فقه الشريعة؟

الجواب عن هذا السؤال يتوقّف على الإدراك الحقيقي لمفهوم الشريعة ولمفهوم الفقه ولطبيعة العلاقة وكذلك حقيقة العلاقة التي تربط بينهما. وهذا ما نحن بصدد بيانه والإلحاح عليه.

المحصّلة الثانية هي أنّ الشريعة كما ذكر الجرجاني "هي الطّريق في الدّين" ومركّب الجرّ في عبارة الجرجاني وإن كان يُفيد معنى الظرفيّة فإنّه يحمل أيضا دلالة التّبعيض بمعنى أن الشريعة هي جزء من الدّين. وهي وإن كانت تمثّل الواسطة الأولى الأساسيّة التي يتحقق بها الدّين ويُسار بها فيه فإنّها ليست جماع الدّين وإنّما هي بعض منه أو لنقل بعبارة أخرى ليس الدّين منحصرا في الشريعة وإنّما هو أشمل منها. وعلاقة الشريعة بالدّين في شموله وعموميّته هي علاقة الجزء بالكلّ. فإذا نحن اعتبرنا القرآن هو نصّ الدّين المؤسّس له والممثّل الأصيل له وجدنا أنّ الشريعة فيه أي في القرآن تختصّ ببُعد واحد فيه أو بجانب واحد من جملة جوانب عديدة ومتنوّعة. الجانب الذي ينطبق عليه اسم الشريعة هو ما جاء في القرآن من أحكام وقواعد منظّمة للعبادات وللسّلوك والمعاملات أي المضامين التشريعيّة وهي المنحصرة في ما يسمّيه الفقهاء بآيات الأحكام. وهي الآيات التي تتحدّد من خلالها الرّؤية الدّينيّة المعياريّة للسّلوك القويم (=الطريق) الذي ينبغي أن يكون عليه المؤمن. وهي بعبارة أخرى تمثّل الجانب القانوني أو المضامين القانونيّة. ومن المعلوم أنّ هذا الجانب هو الذي تتركّز عليه القراءة الفقهيّة وتختصّ به كما أنّه من المعلوم أيضا أنّ تلك المضامين هي مضامين محدودة في مادّتها وحجمها إذا ما قيست بالمضامين الكثيرة الأخرى التي يعجّ بها النصّ القرآني سواء على الصّعيد العقدي أو الأخلاقي والقيمي أو الرّوحي وسائر الأغراض الأخرى ذات القيمة الأدبيّة والتّمثيليّة والرّمزيّة كالقصص والأمثال والمواعظ والترغيب والترهيب[1].

هذا التّمييز بين الشريعة في خصوصها والدّين في عمومه وشموله قد أشار إليه القرآن في الآية «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرعَةً ومِنْهاجًا»[2]. وقد ألحّ المفسّرون القدامى والمحدثون بصدد تفسير هذه الآية على إبراز الفرق بين

---

[1] يميّز المستشرق المجري جولد تسيهر بين بعدين منفصلين ولكنّهما من مكوّنات الدّين الإسلامي إلى جانب مكوّنات أخرى عديدة كما أشرنا، وهما (الشريعة = La loi) و(العقيدة = Le dogme) أُنظر:

Goldziher, Le Dogme et la Loi de l'Islam, Paris, 1950.

[2] المائدة، 48/5.

الشريعة من حيث طابعها الجزئي والخصوصيّ والدّين من حيث طابعه العامّ والشامل باعتبار أصوله العقديّة المشتركة، فإذا كانت الشرائع متنوّعة مختلفة بين أهل الدّيانات فإنّ الدّين واحد باعتبار وحدة تلك الأصول. جاء في تفسير الطّبري قوله: «عن قتادة قوله لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، يقول سبيلا وسنّة، والسّنن مختلفة، للتّوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة يحلّ الله فيها ما يشاء ويحرّم ما يشاء بلاء ليعلم من يطيعه ممّن يعصيه، ولكنّ الدّين الواحد الذي لا يقبل غيره التّوحيد والإخلاص للّه الذي جاءت به الرّسل... عن قتادة قوله لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا، قال: الدّين واحد والشّريعة مختلفة»[1].

ولم يخرج رشيد رضا صاحب تفسير المنار في العصر الحديث عن نفس هذا المعنى إذ يقول: «أخرج غير واحد من رواة التّفسير المأثور عن قتادة في قوله (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُم شِرْعَةً ومِنْهَاجًا) يقول: سبيلا وسنّة، والسّنن مختلفة، للتّوراة شريعة وللإنجيل شريعة وللقرآن شريعة، يحلّ فيها ما يشاء كي يعلم اللّه من يطيعه ممّن يعصيه، ولكنّ الدّين الواحد الذي لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص الذي جاءت به الرّسل... وظاهر من قول قتادة أنّ الشريعة أخصّ من الدّين إن لم تكن مباينة له، وأنّها الأحكام العمليّة التي تختلف باختلاف الرّسل وينسخ لاحقها سابقها، وأنّ الدّين هو الأصول الثابتة التي لا تختلف باختلاف الأنبياء... وتحرير القول أنّ الشريعة اسم للأحكام العمليّة وأنّها أخصّ من كلمة (الدّين)، وإنّما تدخل في مسمّى الدّين من حيث إنّ العامل بها يدين للّه تعالى بعمله ويخضع له ويتوجّه إليه مبتغيا مرضاته وثوابه بإذنه.»[2]

مثلما يحدث الخلط بين الشريعة والفقه يحدث الخلط أيضا بين الشريعة والدّين. وإذا كان الخلط في المستوى الأوّل يؤدّي إلى لبس قد يكون عفويّا وقد يكون مقصودا بين ما هو وحي مقدّس وما هو اجتهاد بشري غير

---

[1] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1992، ج 6، ص 174.

[2] رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1999، ج 6، ص ص 342-343.

معصوم، فإنّ الخلط في المستوى الثاني له استتباعات من نوع آخر، إذ في صورة حدوثه يوقع في آفتين على الأقلّ الآفةالأولى هي سحب مفهوم الشريعة على مفهوم الدّين، وهو ما ينتج عنه على صعيد التصوّر التشريعي اعتبار القرآن نصّا تشريعيّا قانونيّا بشكل مطلق والغفلة عن الوجه الآخر من الحقيقة وهو أنّ القرآن كتاب دين أوّلا وقبل كلّ شيء، وأنّ الشريعة فيه أي المضمون القانوني لا يمثّل سوى جزء منه، وهذا الجزء ضئيل بالمقارنة مع مضامينه الأخرى. أمّا الآفة الثانية فهي أنّ حصر الدّين في الشريعة سواء كانت هذه الشريعة يهوديّة أو نصرانيّة أو إسلاميّة وتغليب هذه القراءة القانونيّة للنصّ الدّيني المنعكسة على السلوك والمعاملات على الأبعاد الأخرى الأعمّ التي ينطوي عليها من شأنها أن تقود إلى الغفلة عن الوجه الآخر من الحقيقة أيضا، وهي وحدة الأصول الدينيّة وطابعها الإنساني العامّ مهما اختلفت الشرائع وتنوّعت. ولا شكّ أنّ الوعي بمثل هذه الحقيقة —وهذا ينطبق خاصّة على المسلمين لاستمرار تمسّكهم بالتّشريع الدّيني- يساهم إلى حدّ كبير في خفض درجة التّعصّب وتقليص مظاهر سوء التّفاهم بين أهل الدّيانات ما دامت الأصول الجوهريّة واحدة ومشتركة، وبالتالي فهي أصول تجمعهم ولا تفرّقهم مثلما تفرّقهم شرائعهم المختلفة.

بين الشريعة والفقه اتّصال وثيق وانفصال بيّن في آن واحد. وجه الاتّصال هو أنّ الشريعة حاضرة بين دفّتي المصحف في حال الكمون وهي لا تخرج إلى حيّز الفعل إلاّ بواسطة الفقه، فالفقه هو الذي يستنطقها ويترجمها إلى أحكام عمليّة يتشكّل من خلالها سلوك المؤمن ومعاملات الجماعة الإسلاميّة. أمّا وجه الانفصال فهو أنّ للشريعة ماهيتها وطبيعتها الخاصّة وللفقه ماهيته وطبيعته الخاصّة. وإذ قد فصّلنا القول في أمر الشريعة فما حقيقة الفقه الآن؟

جاء في لسان العرب لابن منظور، مادّة (فقه) ما يلي:

الفقه هو العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدّين لسيادته وشرفه وفضله على سائر أنواع العلوم. يُقال أوتي فلان فقها في الدّين أي فهما فيه، قال عزّ وجلّ (لِيتّفقّهُوا فِي الدّينِ) [1] أي ليكونوا علماء به. ويعرّفه الغزالي في

---

[1] التوبة 122/9.

"المستصفى" بقوله: «الفقه عبارة عن العلم والفهم في أصل الوضع، يقال فلان يفقه الخير والشرّ يعلمه ويفهمه، ولكن صار بعرف العلماء عبارة عن العلم بالأحكام الشرعيّة الثابتة لأفعال المكلّفين خاصّة حتّى لا يُطلق بحكم العادة اسم الفقيه على متكلّم وفلسفيّ ونحويّ ومحدّث ومفسّر بل يختصّ بالعلم بالأحكام الشرعيّة الثابتة للأفعال الإنسانيّة كالوجوب والحظر والإباحة والنّدب والكراهة، وكون العقد صحيحا وفاسدا وباطلا وكون العبادة قضاء وأداء وأمثاله.»[1]

وعرّفه ابن خلدون في "المقدمة" بقوله: «الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلّفين بالوجوب والحظر والنّدب والكراهة والإباحة، وهي متلقّاة من الكتاب والسنّة وما نصبه الشارع لمعرفتها من الأدلّة، فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلّة قيل لها فقه. وكان السّلف يستخرجونها من تلك الأدلّة على اختلاف فيما بينهم. ولا بدّ من وقوعه ضرورة أنّ الأدلّة غالبها من النّصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف»[2]

قدّم ابن منظور في تعريفه السابق المعنى اللّغوي للفقه وهو معنى العلم والفهم بإطلاق. وقدّم إلى جانب ذلك المعنى الاصطلاحي للفقه، ولكنّه المعنى الاصطلاحي العام الذي كان يشمل في بداية الأمر الدّين في مجمله بما فيه من عقائد وعبادات ومعاملات وغيرها. وهو المعنى الذي يتناسب مع الآية القرآنيّة الواردة في بيانات ابن منظور والتي تنصّ على أنّ الفقه هو فقه الدّين في عموم مناحيه ومضامينه. ويأتي تعريفا الغزالي وابن خلدون ليُشيرا إلى المعنى الاصطلاحي الخاصّ الذي استقرّ عليه مفهوم الفقه في نهاية المطاف وهو معرفة الأحكام الشرعيّة العمليّة المستثمرة من أدلّتها الشرعيّة وفي مقدّمتها القرآن والسّنّة. ويلفت الانتباه في كلام ابن خلدون أمر مهمّ وهو إشارته إلى الطّبيعة الخلافيّة للفقه. فالاختلاف جزء لا يتجزّأ من الفقه لأنّه يرجع إلى طبيعة النّصوص الشرعيّة، فالخطاب الشرعي قد صيغ باللّسان العربي ووفق أساليب العربيّة، ومن اقتضاءات الألفاظ في العربيّة تعدّد معانيها

---

[1] الغزالي، المستصفى، دار إحياء التراث العربي، ط. 3، بيروت 1993، ص ص 4-5.

[2] ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، (د.ت)، ص 493.

وبالتالي قابليّتها للتأويل والاحتمال والترجيح. ولا شكّ أيضا أنّ لاختلاف مواهب المجتهدين وتفاوت قدراتهم العقليّة وكفاءاتهم اللّغويّة دورا مباشرا في حصول الاختلاف.

هكذا إذن يأتي الفقه بما هو علم وفهم وبالمعنى الاصطلاحي الخاصّ الذي استقرّ عليه في العقل الإسلامي مجسّدا للتصوّر المخصوص الذي يحمله هذا العقل حول مفهوم العلم، فالعلم بامتياز هو وفق هذا التّصوّر أوّلا وقبل كلّ شيء العلم بالشريعة أي معرفة أحكامها وقواعدها المنظّمة للسلوك والمعاملات. ولقد كان الشافعي من أوائل علماء المسلمين المرسين لأسس هذا التصوّر، بل إنّه أضاف إليه ركنا آخر على نفس القدر من الخطورة في تشكيل العقل الإسلامي يتعلّق بمصادر العلم ومرجعياته إذ حصرها في "الخبر" أي النقل عن السّلف وهو قوله: «جهة العلم الخبر»[1].

وبهذا الرّكن الثاني يكون قد أرسى دعامة أخرى من دعامات هذا العقل وهي النّزعة النّقليّة السّلفيّة التي جعلها مهيمنة على حركة العقل على نحو ما سنرى بمزيد من التفصيل في سياقات لاحقة من هذا العمل.

لا يخفى أنّ الفقه بالمعنى الاصطلاحي الخاص الذي استقرّ عليه يمثّل توجّها مخصوصا في تمثّل الدّين وتصوّره من حيث الماهية والوظيفة. وهو كما يبدو تصوّر يقرأ الدّين فيستثمر منه بُعدا واحدا محدودا هو المتمثّل في المضامين التشريعيّة. ومن المعلوم أنّ هذه المضامين التي وردت في النصّ القرآني ضمن نسيج متلاحم من المعاني الأخرى ذات الأبعاد الرّوحيّة والأخلاقيّة والقيّميّة والرّمزيّة قد استحالت على أيدي الفقهاء إلى قواعد وقوانين جافّة أي إلى مجرّد وصفات عناوينها الحلال والحرام وما بين هذا وذاك من ندب وكراهة وإباحة.

ولعلّ هذا الفهم المخصوص للدّين كما كرّسه الفقهاء، وهذا التمثّل القانونيّ الجافّ لمضامينه هو الذي حرّك سواكن شريحة أخرى من علماء المسلمين هم المتصوّفة فكانت لهم ردّة فعلهم المعروفة التي كرّسوا من

---

[1] الشافعي، الرّسالة، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، مكتبة دار التراث، ط. 2، القاهرة، 1979، ص 39.

خلالها تصوّرهم العرفاني للدّين وذلك في مقابل النّهج البياني ذي الصّبغة اللّغويّة والقانونيّة الجافّة الذي أخضع له الفقهاء استثمارهم لنصوص الشريعة. ولعلّ في التعريف التالي للغزالي والمقتبس هذه المرّة من كتابه "إحياء علوم الدّين" ما يجسّم هذه النّقلة التي حدثت بالتّدريج من فقه الدّين إلى فقه الأحكام وما نجم عن ذلك من نتائج تحدّدت من خلالها الفروق الجوهريّة بين الفقهاء والمتصوّفة في تصوّر الفريقين لمفهوم الدّين ووظيفته. يقول الغزالي: «ولقد كان اسم الفقه في العصر الأوّل مُطلقا على علم طريق الآخرة ومعرفة دقائق آفات النّفوس ومُفسدات الأعمال وقوّة الإحاطة بحقارة الدّنيا وشدّة التطلّع إلى نعيم الآخرة واستيلاء الخوف على القلب، ويدلّك عليه قوله عزّ وجلّ (لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وليُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إليْهِم) [1] وما يحصل به الإنذار والتّخويف هو هذا الفقه دون تفريعات الطّلاق والعتاق واللّعان والسّلم والإجارة، فذلك لا يحصل به إنذار ولا تخويف، بل التجرّد له على الدّوام يُقسي القلب وينزع الخشية منه كما نشاهد الآن من المتجرّدين له» [2].

إذا قارنا بين تعريف الغزالي هنا وكما هو مقتبس من كتابه "إحياء علوم الدّين" وتعريفه السّابق المقتبس من كتاب "المستصفى" له رأينا أن تعريفه الأول للفقه يكتسي طابعا من الدقّة والاقتصاد في اللّفظ وهو المعهود في نسق التعريفات والحدود العلميّة التي درج عليها العلماء المسلمون القدامى. أمّا التعريف الثاني الذي ورد في كتاب "الإحياء" فإنّه يحمل مسحة أدبيّة انطباعيّة ووجدانيّة؛ وهو تعريف يقوم على مقابلة بين النّهج الصّوفي في تمثل الدّين والنهج الفقهي. وغير خاف النّفس الصّوفي الذي يطغى على التّعريف والذي يبرز من خلاله الغزالي كيف أنّ قطب التّمثل الصّوفي هو القلب ورقّة الوجدان المضمّخ بخشية اللّه وتقواه والزّهد في الدّنيا والشوق إلى الآخرة؛ في حين أنّ نهج الفقهاء في التّعامل الجاف والبارد مع الشّريعة يجرّد القلب من جميع هذه الصّفات. وليس من الغريب أن يصدر مثل هذا التعريف المضمّخ بروحانيات الصّوفيّة وأشواقهم عن الغزالي وهو الذي ختم مسيرته العلميّة والمعرفيّة متصوّفا يقتبس الحقيقة من نور اللّه المقذوف في القلب، بعد أن

---

1 التوبة 122/9.

2 الغزالي، إحياء علوم الدّين، دار الفكر، ط. 1، بيروت، 1986، ج 1، ص 44.

قضّى زمنا طويلا في اختبار سبل المعرفة وتجريب مسالك العلم. ولا شك من جهة أخرى أنّ كلام الغزالي السابق وبالأسلوب الذي ورد به يبطن الخصومة التي كانت قائمة ولا تزال بين الفقهاء والمتصوّفة بسبب اختلاف الفريقين حول مفهوم الدّين وصورة التديّن. ومن المعلوم أنّ التّصوّف الإسلامي قد برهن من خلال هذه المنافسة على مقدرة عظيمة وكافية لكي يبزّ الشريعة وعلم الشريعة (الفقه) تحكّمهما في نفوس المؤمنين وبنجاح كبير في كثير من الأحيان وهو أمر لم يبلغه علم الكلام (=اللاّهوت) فيما نعلم.

ينبغي ألاّ نألو جهدا ولا أن ندّخر وسعا ونحن نتطرّق إلى الإشكال الاصطلاحي والمفهومي الخاصّ بمعجم التشريع الإسلامي في الإلحاح على إبراز الفوارق الجوهريّة بين الشريعة والفقه. إنّ نصوص الشريعة مقدّسة باعتبار صدورها عن الوحي الإلاهي بينما الفقه بما هو علم وفهم للشريعة هو فعل قراءة اجتهاديّة بشريّة غير معصومة ولا مقدّسة وإنّ أعظم خطإ وأفدحه يمكن أن يقع فيه الفكر الإسلامي ومنه الفكر التشريعي بالخصوص هو الخلط البريء أو التّلبيس المتعمّد بين مجالين مختلفين تمام الاختلاف من حيث مفهومهما وطبيعتهما هما مجال الشريعة ومجال فقه الشريعة.

وإنّ أهمّ ما يترتّب على الميزتين السّابقين هو أنّ الشريعة بحكم قداستها ثابتة وأنّ الفقه بحكم بشريّته متحوّل متغير ومتجدّد باستمرار وهو أيضا مجال لتعدّد الفهم وتنوّع التّأويل والاختلاف بالضّرورة كما أشار إلى ذلك ابن خلدون بحكم طبيعة اللّسان العربي واقتضاء الألفاظ فيه لتعدد المعنى. فما أن يخرج النصّ الشرعي عن صمته بفعل القراءة الفقهيّة حتّى ينشأ الاختلاف بحكم تعدّد الأفهام.

وقد سبقت الإشارة إلى قولة علي بن أبي طالب حول الطبيعة الخرساء الصّامتة للنصّ قبل أن يستنطقه الرّجال وهي قولة تعبّر ببلاغة شديدة عن الفجوة القائمة بين النصّ باعتباره معطى يرجع إلى الوحي والتنزيل تجسّم في خطاب لغويّ ضمّته دفّتا المصحف وبآعتبار أنّه مهما كانت قيمة المعاني والدّلالات المضمّنة في هذا الخطاب فهي معان ودلالات قائمة فيه في حال كمون وصمت يشبهان العدم، وبين آستنطاق النصّ بما هو فعل قراءة بشريّة ترفع الحجب عن النصّ وتستدرجه فتخرج به من حال الصّمت إلى حال البوح. فكأنّ النصّ لا يكون نصّا إلاّ بالاستنطاق والمحاورة.

بالاستنطاق وتعدّد الأفهام ينتقل النصّ الشرعي من الوحدة إلى التعدّد. وحاصل القول إنّ الشريعة واحدة لا اختلاف فيها والفقه متعدّد مختلف فيه. التراث الفقهي الإسلامي هو نتاج فكريّ بشريّ تاريخي ليس له طابع الإلزام المطلق الذي تختصّ به نصوص الوحي دون سواها.

إنّ الخطأ الفادح الذي حدث في تاريخ الثقافة الإسلاميّة وساهم التاريخ السّياسيّ إلى حدّ كبير في تكريسه وكان الضمير الجمعي متهيّئا لاستبطانه يتمثل في الخلط السافر بين النصّ المقدّس والفقه أي بين الثابت والمتحوّل حتّى غدت الآراء الفقهيّة والفتاوى بالتدريج وخاصّة في المراحل المتأخّرة من تاريخ التشريع التي غلب عليها الجمود والاجترار مقدّمة على النّصوص الشرعيّة ذاتها، بل إنّ صفة القداسة التي تختصّ بها في الأصل هذه النّصوص قد سحبت منها وأضفيت على تلك الآراء والفتاوى وهي منها براء.

تأسيسا على الحقائق السّابقة يمكن أن نعتبر أنّ استحضار المفهوم الصّحيح للفقه سواء في دلالته اللّغويّة العامة أو الاصطلاحيّة الخاصّة والتحرّر من السّلطة المزيفة للموروث الفقهي هو بمثابة إحدى المقدّمات الضّروريّة لتجديد الاجتهاد في فقه الشريعة. إنّ من أهمّ الانتقادات التي يوجّهها الفكر الغربي إلى الفكر الإسلامي هو طابع الجمود الذي يهيمن عليه. وفعلا فإنّ الفكر الإسلامي مطالب بالتجدّد المستمرّ حتى لا يظلّ على هامش التاريخ؛ والطّريق إلى التّجديد يتمثّل في أمرين هامّين هما التّأويل والنّقد[1]. وممّا لا شكّ فيه أنّ الفكر الإسلامي لا يمكن أن يضطلع بالردّ على منتقديه ولا أن يتكفّل بمهمّة تجديد القراءة والتأويل والنّقد إلاّ بعد إنجاز شرط فكريّ ومنهجيّ أساسي هو التّمييز بل الفصل الحاسم والنّهائي بين ما هو زمنيّ تاريخيّ متغيّر في الإسلام وبين ما هو ثابت لا يتحوّل. إنّ الخلط الذي لا يزال قائما في الفكر الإسلامي بين مجال المقدّس الحقيقي والفعليّ ومجال البشري المحض يُعدّ من الأسباب الجوهريّة لحالة الإرباك والتخبّط التي يعيشها هذا الفكر.

بناء على ما سبق أيضا يتّضح أنّ الفقه باعتبار تاريخيّته لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يقدّم صورة أصيلة وحقيقية عن الإسلام كما يعكسه

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص: Malek Chebel, l'Islam et la raison, Tempus, août 2006.

نصّ الوحي وإنّما هو يقدّم في واقع الأمر صورا متعدّدة ومتنوّعة عن القراءات التأويلية والاجتهادات البشريّة التي خضع لها نصّ الوحي؛ وهو ما يُفضي إلى تقرير الحقيقة البديهيّة التالية وهي أنّ الإسلام التاريخيّ الذي كانت القراءة الفقهيّة والأدبيات المختلفة التي أنتجتها أحد العوامل الأساسية المساهمة في تشكيلة هو في واقع الأمر إسلامات وليس إسلاما واحدا.

النصّ ثابت والفقه متحوّل. وهذا التحوّل ناتج عن احتكاك النصّ بالواقع الإنسانيّ الذي هو متغيّر بطبيعته في الزمان والمكان معا. وهذا الاحتكاك قد حدث تاريخيّا منذ لحظة الوحي[1] واستمرّ على امتداد تاريخ الجماعة الإسلاميّة متأثرا بالتحوّلات التي شهدها المجتمع الإسلامي على إثر التوسع الجغرافي والاختلاط الإثني والحضاري الذي تمّ من خلال الفتوحات الإسلاميّة.

كان النصّ بمثابة النّواة وكان الفقه بمثابة الثمرة الملتحمة بالنّواة. وعلى قدر احتكاك النصّ بالواقع وتفاعله معه نمت الثمرة وأينعت واكتنزت. هذه الصّورة تعبّر عن نشأة المدوّنة الفقهيّة وعن ثرائها واتّساع أبوابها في العصور الأولى من تاريخ التشريع الإسلامي. ولكنّ الأمر الذي حدث بشكل تدريجي وعبر تراكمات متوالية هو أنّ هذه المدوّنة الفقهيّة قد تضخّمت شيئا فشيئا حتّى طغت على النصّ ذاته واحتلّت مكانه من حيث القيمة المرجعيّة التشريعيّة«فلقد أتى على الإسلام حين من الدّهر لم يكن شيئا سوى النصّ. ثمّ أتى على الإسلام حين آخر من الدّهر أصبح الإسلام فيه هو النصّ مضافا إليه الفقه والفكر. ولقد صارت للفقه مكانة مرجعيّة مساوية لمكانة النصّ من الناحيّة العمليّة»[2] بل إنّ الأخطر من ذلك هو أنّ الفقه قد لعب خارج الدّائرة

---

[1] يكفي الرّجوع إلى أدبيات علوم القرآن لتلمس مظاهر الجدليّة التي كانت بين الوحي والواقع، ولتلمس أيضا الأثر الفعلي الذي كان للواقع في تشكيل الخطاب القرآني، أُنظر على سبيل المثال: كتاب البرهان للزركشي، والإتقان للسيوطي وكتاب المصاحف للسجستاني.

[2] عبد الجواد ياسين، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النصّ والتاريخ، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 1998، ص 60.

التشريعيّة الضيّقة والمحدّدة دورا مباشرا في تشكيل العقل الإسلامي على مدار الزّمن متجاوزا بذلك دور النصّ ذاته.

إنّ مصطلح الفقه يستدعي بالضرورة مصطلحا آخر يبدو في علاقة حميميّة معه هو مصطلح الاجتهاد؛ فقد رأينا أنّه مهما كانت الصّبغة الدّينيّة والمقدّسة للشريعة باعتبارها أوامر الله ونواهيه التي فرضها على عباده وألزمهم بالانصياع لها، فإنّ فقه الشريعة هو فعل بشري خالص يتمثّل في الجهد الفكري الذي يبذله الفقيه المجتهد في فهم تلك الأوامر والأحكام وترجمتها إلى قواعد عمليّة. وذلك هو مدلول مصطلح "الاجتهاد" الذي هو قرين للفقه باعتبار أنّه يتمثّل في «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة»[1].

الفقه إذن هو ثمرة هذا التفاعل بين الفقيه المجتهد والشريعة، بين الفكر الإنساني والأحكام الإلاهيّة، بين معطيات الوحي ومعطيات العقل والواقع والخبرة البشريّة. ولا يذهبنّ في الظنّ أنّ الاجتهاد في فقه الشريعة ينحصر في استنباط الأحكام التي لم ترد بشكل صريح ومباشر في القرآن أو المسكوت عنها تمامًا باعتماد آلية القياس كما هو مفهوم الشافعي للاجتهاد عندما جعله مرادفا للقياس، إذ الحقيقة هي أنّ الاجتهاد أي الجهد العقلي والفكري الذي يبذله المجتهد في فقه الشريعة إنما ينطلق من أوّل وهلة يُباشر فيها المجتهد نصوص الشريعة أي من أوّل قراءة تبدو بديهية وميسّرة وهي الوقوف عند المعاني الشرعيّة الظّاهرة المتضمّنة لأحكام صريحة ومباشرة؛ ذلك أنّ القرآن كما هو معلوم وإن جاء حاملا لمضامين تشريعيّة فهو بعيد من حيث طبيعته ومقاصده ومن حيث بنيته أيضا عن أن يكون مجرّد مدوّنة قانونيّة على غرار ما هو معروف في المجلاّت القانونيّة من تبويب في الفصول وترتيب في الموادّ. أضف إلى ذلك أنّ الأحكام التي وردت فيه ومهما كان الأسلوب المباشر الذي صيغت به ليست في الحقيقة من الأمور المعطاة الجاهزة بل لا بدّ للفقيه المجتهد من بذل الجهد العقلي والفكري في استثمارها من سياقاتها العامّة والمتشابكة التي وردت فيها وذلك وفق منهجيّة في الاستثمار لا تخلو من تعقيد. وهو ما تشي به شبكة القواعد اللّغويّة

---

[1] الغزالي، المستصفى، دار إحياء التراث العربي، ط. 3، بيروت، 1993، ج 2، ص 350.

والمسالك الدّلاليّة وآليات التّرجيح التي ضبطها الأصوليون والتي تمثّل الجزء الأوفر من المباحث الأصوليّة في مصنّفات علم الأصول القديمة والحديثة.

إنّ ما حدث في تاريخ التشريع الإسلامي من تفاعل بين الشريعة من حيث هي معطى إلاهي والفقه من حيث هو فعل تأويلي واجتهاديّ بشريّ لم يكن بدعا من الأمر في تاريخ التّشريع بالمعنى العامّ، فهنالك تشابه كبير من الناحية التكوينيّة ومن حيث الطبيعة الدّينيّة بين السّيرورة التي شهدها التّشريع في الإسلام والتّشريع في اليهوديّة قبله مثلا، وذلك من جهة أنّ النصّ الدّيني التأسيسي في كلتا الدّيانتين كان منطلقا لقراءات فقهيّة واجتهادات متتالية أنتجت مدوّنات قانونيّة غزيرة المادّة. فالتّوراة قد تعاورتها أيدي الأحبار والرّبيّين تأويلا واجتهادا واستنباطا فنتجت من مجمل تلك التعليقات "المشنا" التي تمحورت أبوابها الفقهيّة حول أحكام الزّراعة والأعياد والمرأة والطّهارة والضّحايا والقرابين. وأخضعت "المشنا" بدورها لتعليقات أخرى إضافيّة من قبل علماء اليهود فنتج عن ذلك "الجمارة" بنسختيها البابليّة والفلسطينيّة. ومن جماع المشنا والجمارة كان التلمود بنسختيه البابلية والفلسطينيّة أيضا. وهو المرجع المباشر للتّشريع في الملّة اليهوديّة.[1] وقد كانت اجتهادات علماء اليهود في تفسير التوراة وعلى غرار ما حدث في الإسلام تماما ناتجة عن سعي هؤلاء العلماء إلى مواكبة تطوّر حاجيات المجموعة اليهوديّة.

إنّ انبثاق التّشريع من النّواة الشرعيّة واصطباغه تبعا لذلك بالصّبغة الدّينيّة هو قاسم مشترك بين التشريعين الإسلامي واليهودي. وهو ما يجعل هذين التشريعين معا متميزين من حيث طبيعتهما وخصائصهما وروحهما عن التّشريع الوضعي الذي هو ثمرة من ثمار العقل البشري المحض والخبرة البشريّة الخالصة. القاسم المشترك بين التّشريعين الإسلامي واليهودي قبله هو أنّهما كما أسلفنا حصيلة للتفاعل الذي حدث بين الشّريعة وفقه الشريعة في كلتا الدّيانتين، بين النصّ الدّيني والعقل البشري، بين المعطي الإلاهي في الشريعتين والمعطى الإنساني.

Paul Poupard, Dictionnaire des religions, P.U.F., Paris, 1984, (Loi juive- Deutéronome- Mishnah- Pentateuque – Talmud).

الفصل الثاني

تأصيل القرآن مصدرا للتّشريع

المبحث الأوّل
التأصيل البياني وإشكالية الرّيادة

خضع فقه الشريعة في لحظة ما من تاريخ التّشريع الإسلامي اقترنت باسم الشافعي (ت 204هـ) كما سنرى في سياق لاحق قريب لمنهج مخصوص في العلم بها وفهمها واستثمار أحكامها هو الذي ننعته هنا بالبياني، فماذا نعني بالتأصيل البياني على وجه الدقّة؟ ولكن لننظر قبل ذلك في معنى التأصيل.

ورد في المعجم الوسيط، مادّة (أصل) ما يلي:

أصْلُ الشيء أساسه الذي يقوم عليه

وأصله منشؤه الذي ينبت منه

أَصَّلَ الشيء: جعل له أصلا ثابتا يُبنى عليه

الأصول: أصول العلوم قواعدها التي تُبنى عليها الأحكام، والنّسبة إليها أصوليّ

وجاء في "كشّاف اصطلاحات الفنون" للتّهانوي، باب الألف، فصل اللاّم قوله:

الأصل في اللّغة ما يُبتنى عليه غيره من حيث أنّه يُبتنى عليه غيره.

وعند الفقهاء والأصوليّين يُطلق على معان أحدها الدّليل، يُقال الأصل في هذه المسألة الكتاب والسنّة، وثانيها القاعدة الكلّية وهي اصطلاحا على ما يجيء قضيّة كلّية من حيث اشتمالها بالقوّة على جزئيات موضوعها. وتسمّى تلك الأحكام فروعا واستخراجها منها تفريعا.

وثالثها الرّاجح أي الأولى والأحرى، يُقال الأصل الحقيقة.

ورابعها المستصحب، يُقال تعارض الأصل والظّاهر.

وجاء في "موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين"[1] ، مادّة (أصل) ما يلي «الأصل له معنيان معنى في اللّغة ومعنى في الاصطلاح. فأمّا معناه اللّغوي فاختلفوا فيه على عبارات: أحدها ما يُبنى عليه غيره، قاله أبو الحسن البصري في شرح العمدة.

ثالثها ما يستند تحقّق الشيء له، قاله الآمدي في الإحكام.

رابعها ما منه الشيء، قاله صاحب الحاصل.

خامسها، منشأ الشيء

قال بعضهم وأقرب هذه الحدود هو الأوّل والأخير

وأمّا في الاصطلاح فله أربعة معان:

أحدها الدّليل كقولهم أصل هذه المسألة الكتاب والسنّة أي دليلها، ومنه أيضا أصول الفقه أي أدلّته.

الثاني: الرّجحان كقولهم الأصل في الكلام الحقيقة، أي الرّاجح عند السّامع هو الحقيقة لا المجاز.

الثالث: القاعدة المستمرّة كقولهم إباحة الميتة للمضطر على خلاف الأصل.

الرّابع: الصّورة المقيس عليها، على اختلاف مذكور في القياس في تفسير الأصل. (الأسنوي، نهاية السّول، ج 1، 18، 4)».

تكتسي البيانات الواردة في هذا المرجع الأخير أهميّة خاصّة لأسباب عدّة منها أنّها تشمل الجانبين اللّغوي والاصطلاحي من دلالة لفظة "أصل"، ومنها أنّها في شقّها الاصطلاحي قد استمدّت من المراجع الأصوليّة ممّا يكشف عن هويّة أحد الحقول التّداولية المهمّة التي يطّرد فيها استعمال لفظة "أصل" وهو الحقل الأصولي؛ ومنها أخيرا أنّ تلك البيانات ترجع إلى أصوليين

---

[1] د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، 2 ج، مكتبة لبنان ناشرون، ط 1، بيروت، 1998.

قدماء متعدّدين وذوي سلطة مرجعيّة رفيعة في المجال الأصولي وهو ما يضفي عليها قيمة خاصّة ويجعلها شافية كافية في هذا المضمار.

التّأصيل بالمعنى اللّغوي العامّ هو أن يُجعل للشيء أصل أي قاعدة وأرضيّة يبنى عليها بحيث يكون في حاجة ماسّة إلى هذا الأصل بل إنّه يصبح جزءا عضويّا من هذا الأصل لا يتحقّق له وجود بدونه. ومن هذا المعنى اللّغوي اندرج المعنى الاصطلاحي المعتمد في مجال المعرفة بحيث يكون التّأصيل لعلم من العلوم هو وضع قواعد له وأسس يستند إليها نظرا وفكرا ومنهجا. وعلى هذا فإنّ التّأصيل في مجال فقه الشريعة بما هو حقل من حقول المعرفة الإسلاميّة هو أن يكون هذا الفقه بما هو علم وفهم واستنباط مرتكزا على أسس وقواعد تشمل المرجعيات والمنهج وكذلك الآليات التي يشتغل بها الفكر الفقهي من حيث روحه وتوجّهاته وخلفياته وآفاقه. غير أنّ الملاحظ هو أنّ الدّلالة الاصطلاحية الواردة في البيانات السّالفة والمتعلّقة بتأصيل فقه الشريعة لا تكشف إلاّ عن وجه واحد أو مظهر واحد من هذا التّأصيل وهو الوجه المتعلّق بالمرجعيات الشرعيّة أي النّصوص المؤسّسة لها وفي مقدّمتها نصوص القرآن، ذلك أنّ المرجعيّة الثانية وهي السنّة قد وردت الإشارة إليها بعد القرآن بطريقة وثوقيّة مطلقة ومحسومة نهائيّا متأثّرة في ذلك بذات التصوّر الذي كرّسته النّظريّة الأصوليّة التقليديّة منذ أن أرساها الشافعي وأخذ بها الفكر الأصوليّ من بعده. والحقيقة أن قضيّة السنّة هي قضيّة مشكليّة تثير مناقشات واسعة وليست على الدّرجة من البداهة التي تقدّم بها في العادة.

إنّ تأصيل فقه الشريعة لا يقتصر في الحقيقة فقط على الوجه المذكور أي على مسألة المرجعيات والمصادر الشرعيّة المعتمدة في العلم والفهم والاستنباط وإنّما يشمل أيضا وبالخصوص القواعد والأسس المنهجيّة التي يقوم عليها ذلك العلم والفهم والاستنباط. وهو الجانب الذي يعدّ بحقّ من أهمّ المباحث وأخطرها في هذا الحقل من حقول المعرفة الإسلاميّة.

ونحن عندما ننعت تأصيل فقه الشريعة "بالبياني" إنّما نستعمل هذا النّعت في شموليته التي تطال في ذات الوقت وعلى حدّ السّواء المصادر والمنهج والآليات الفكريّة وكذلك روح هذا الفقه وخلفياته وتوجّهه العامّ ووظائفه وأهدافه وأبعاده.

لماذا "البياني" الآن؟

هذه الصّفة استعرناها من الشافعيّ ذاته، ذلك أنّ لفظة "البيان" هي إحدى الألفاظ التي أخذت تتردّد باطراد على لسانه منذ مفتتح "الرسالة"، فأوّل باب استهلّ به كتاب "الرّسالة" بعد الخطبة هو بعنوان "باب كيف البيان؟"[1] ومن خلال هذا الباب حدّد الشافعي مختلف وجوه الإبانة عن المعاني الشرعيّة الحاملة لأحكام التّكليف في القرآن. وهو الأساس الذي سينطلق منه في الأبواب الموالية[2] لضبط قوانين تفسير الخطاب الشرعي أي قواعد الاستنباط ومسالك الدّلالات الشرعيّة وآليات الاجتهاد في استثمار تلك الدّلالات، وكأنّه يعلن بذلك أنّ قوانين تفسير الخطاب الشرعي هي نفس قوانين إنتاجه.

من خلال هذه الأبواب ومن خلال الخطبة التي سبقتها يضع الشافعي حجر الأساس في صرح أصول التشريع الإسلامي ويتمثّل ذلك بالخصوص في تأصيل القرآن باعتباره السّلطة المرجعيّة الأولى والأساسيّة، وفي إرساء الأسس المنهجيّة المعتمدة في استنباط الأحكام منه. وهي منهجيّة تقوم في جوهرها على الجهاز اللفظي والدّلالات اللّغويّة. وهي ذات الأسس التي ستبنى عليها جهود علماء التشريع بعد الشافعي بحيث ستكون إضافاتهم مقتصرة عموما على المزيد من التّفصيل والتّفريع في إطار نفس البنية والتصوّر العام.

ينطلق تأصيل فقه الشريعة وفق المنظور الذي ارتضاه الشافعي مع أوّل مسلّمة مركزيّة افتتح بها خطابه التأصيلي في "الرّسالة" وهي مسلمة تتّصل بطبيعة التشريع في الإسلام باعتباره تشريعا دينيّا يستمدّ جذوره من القوانين والأحكام الإلاهيّة التي جاءت بها نصوص الشريعة قرآنا وسنّة[3]. وعمل المشرّع أو الفقيه يتمثّل في العلم بتلك الأحكام وفهمها وتأويلها ثمّ صياغتها في شكل قوانين عمليّة. ويأتي التّأصيل الذي أنجزه الشافعي ليقدّم الأسس والآليات التي

---

[1] الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث، ط. 2 القاهرة، 1979، ص 21 وما بعدها.

[2] المرجع نفسه، ص 35 وما بعدها.

[3] يتّضح ذلك من خلال الاستدلالات التي استمدّها الشافعيّ من القرآن والسّنة، وهي الاستدلالات التي سيبني عليها تصوّره للعلاقة العضويّة بين هذين المصدرين، وذلك على نحو ما سنبيّنه لاحقا.

يتحدّد بواسطتها منهاج فقه الشريعة وترجمة معانيها الشرعيّة إلى ضوابط معياريّة دينيّة للسّلوك الفردي والجماعي داخل الجماعة الإسلاميّة.

وقد رسم الشافعي إطار هذا التّصوّر من خلال عنايته الملحوظة بوجوه البيان أو الإبانة عن الأحكام في القرآن والسنّة. وقد جعل من هذه الوجوه قواعد وآليات منهجيّة لتفسير الخطاب الشرعي. ومن خلال تلك الآليات تحدّدت على يدي الشافعي وجهة معيّنة أو منهجيّة معيّنة في قراءة النصوص الشرعيّة ، هي إجمالا القراءة الحرفيّة التي تقوم في جوهرها على إشكاليّة اللّفظ والمعنى أي التي تنجز من خلال استقراء الألفاظ بتصريفاتها المختلفة في الخطاب القرآني وتتّبع المسالك الدّلاليّة المتنوّعة لمحاصرة ما تنطوي عليه من معان شرعيّة حاملة لمضامين تشريعيّة.

وقد استقرّ هذا المنهج البياني في تفسير الخطاب الشرعيّ بالصّورة التي رسمها الشافعي وجاء الأصوليّون من بعده ليتوسّعوا فيه تفصيلا وتفريعا وتدقيقا حتّى استفاضت المباحث اللّغويّة في كُتب الأصول القديمة والحديثة وطغت من النّاحية الكميّة على سائر المباحث. بل إنّ التّركيز على هذا الجانب جرّ الأصوليّين إلى الخوض في مباحث لفظيّة ولغوية[1] ليس لها علاقة وثيقة ومباشرة بالغرض الأساسي من فقه الشريعة وهو استثمار نصوصها في استنباط الأحكام الشرعيّة.

إنّ التّأصيل البياني لفقه الشريعة يشمل كما أسلفنا مصادر التشريع من جهة أولى وهي عند الشافعي القرآن والسّنة والإجماع ويشمل من جهة ثانية منهج الاستنباط من حيث آلياته وقواعده، ويتمثّل ذلك في القياس الذي اعتبره الشافعي مساويا للاجتهاد، في حين عدّه علماء الأصول مصدرا تشريعيّا قائما بذاته والحال أنّه في حقيقته وجوهره الإجرائي مجرّد آلية من آليات الاستنباط باعتبار أنّ مصادر التّشريع أو مرجعياته بالمعنى الدّقيق للعبارتين

---

1 من ضمن المباحث اللّغويّة التي ليست لها صلة وظيفيّة مباشرة بقواعد فقه الشريعة نجد مثلا مسألة البحث في وضع اللّغات وقضيّة التوقيف والاصطلاح. وقد نبّه إلى ذلك بعض علماء الأصول القدامى ومنهم الشاطبي إذ اعتبر أنّ «كلّ مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهيّة... أو لا تكون عونا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية»، أُنظر: الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، مج 1، ص 42.

إنّما هي النّصوص أساسا دون غيرها. كما تتمثل تلك الآليات والقواعد في جهاز الضّوابط اللّغويّة والمسالك الدّلاليّة المؤدّية إلى المعاني الشرعية المنتجة للأحكام. وهو ما يجعل الفقه البياني للشريعة مرتكزا في هذا الشقّ المنهجي وبصفة جوهريّة على إشكاليّة اللفظ والمعنى كما أسلفنا أي على إنجاز ضرب من القراءة الحرفيّة المنتجة لأحكام جزئيّة تفصيلية من حيث حجمها ومداها وأفق تصوّرها. وتلك إحدى الخصائص الأساسيّة التي تميّز الفقه البياني للشريعة عن توجّه آخر في التّعاطي مع نصوص الشريعة مختلف تماما في روحه وآفاقه، ومن ثمّ في آلياته هو الفقه المقاصدي الذي سيرسي أصوله وقواعده الشاطبي (ت 790هـ) في زمن لاحق والذي سيمثل وجها آخر متميّزا من وجوه فقه الشريعة في تاريخ التّشريع الإسلامي.

أشرنا منذ حين إلى اقتران عمليّة التأصيل البياني لفقه الشريعة باسم الشافعي، فإليه تعود الرّيادة في هذا المجال حسب الرّأي الشائع لدى مؤرّخي التّشريع الإسلامي، غير أنّ مسألة الرّيادة هذه تعتبر في حدّ ذاتها إشكاليّة قائمة الذّات، ذلك أنّها كانت ولا تزال محلّ نزاع وتجاذب بين أصحاب المذاهب المختلفة، فكيف ذلك؟

تتضمّن مقولة "التّأصيل" كما أسلفنا الدّلالة على إنجاز عمل تقعيديّ وتقنينيّ يهدف إلى إرساء نظريّة في فقه الشريعة تشمل بعديه المرجعيّ والمنهجيّ على السّواء أي تشمل النّصوص المعتمدة في الاستنباط والتّشريع من جهة وكذلك الآليات والقواعد المتوخّاة في ذلك من جهة أخرى. وهذا الطّرح يثير تساؤلا حول العلاقة بين فقه الشريعة وتأصيل هذا الفقه من النّاحية التاريخيّة أي من حيث التّرتيب الزّماني. ذلك أنّ أمر هذه العلاقة يحتمل افتراضين ممكنين إذا ما نحن نزّلناه ضمن الإطار العام للسّيرورة التّكوينيّة التي تشهدها العلوم نشأة وتطوّرا.

الافتراض الأوّل هو أن يكون التّأصيل متقدّما زمانيا على فقه الشريعة بمعنى أن يكون منهج الاستنباط قد تحدّد سلفا بحيث ينطلق منه الفقهاء والمشرّعون في ممارسة الاجتهاد واستثمار الأحكام من مصادرها.

والافتراض الثاني هو أن يكون التأصيل بما هو تقعيد وتنظير لاحقا زمانيّا للممارسة الفقهيّة، بمعنى أن يكون فقه الشريعة قد مورس في طور من أطوار التّشريع دون أن يكون خاضعا لمنهج مسطور ومحدّد بصورة مسبقة

ثم وُضع المنهج بعد ذلك في مرحلة ما من مراحل تلك الممارسة ليُصبح فقه الشريعة خاضعا له ومقيّدا بقيوده وضوابطه بعد أن كان حُرّا طليقا بوجه من الوجوه.

وإذا كان الترتيب المنطقي للأشياء يفترض أن تكون الأصول والقواعد المنهجيّة سابقة لممارسة العلم أيّ علم من النّاحية الزّمانيّة، فإنّ الأمر الذي حدث في تاريخ التّشريع الإسلامي فقها وتأصيلا هو العكس تماما بمعنى أنّ الممارسة الفقهيّة العمليّة والفعليّة قد سبقت وضع الأصول بالصّورة التّنظيريّة والرّؤية النّسقيّة المحدّدة والصّارمة التي تجلّت بها على يدي الشافعي.

لكنّ السّؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: هل يعني كلّ ذلك أنّ فقه الشريعة كان قبل لحظة التأصيل خلوا تماما من أيّ ضابط أو قاعدة ممّا قد يوحي بأنّه كان يمارس بشكل عفوي أو ربّما عشوائي؟

إنّ المتتبّع لتاريخ التّشريع الإسلامي مُنذ انبثاقه على يدي الرّسول والصّحابة ثمّ التّابعين وأئمّة المذاهب من بعدهم يلاحظ أنّ فقهاء الشريعة لم يكونوا يمارسون الاستنباط والاجتهاد بصورة فوضويّة متحرّرة من كلّ ضابط أو قاعدة منهجيّة وإنّما كانوا في حقيقة الأمر يفعلون ذلك آخذين في الاعتبار أصولا وقواعد في استثمار الأحكام الشرعيّة من مظانّها سواء تعلّق الأمر بإدراك الدّلالات اللّغويّة للألفاظ والترجيح بين تلك الدّلالات أو بتوظيف النّصوص الشرعيّة من القرآن والسنّة إن بمنطوقها الحرفي أو بأبعادها المقاصدية أو بما كانوا يبدونه من حسّ مرهف في إجراء الأقيسه العقليّة إمّا بمقتضى الفطرة والبديهة والذّوق السليم أو بمقتضى منطق اللّغة ذاتها أو بحكم ما تفرضه الموازنة والمناظرة بين النّصوص والوقائع.

غير أنّ تلك الأصول والقواعد ما كانت تجري على ألسنتهم بشكل صريح وبصيغ اصطلاحيّة محدّدة ومقصود إليها قصدا، أو بعبارة أخرى بوعي منهجي مسبق، وإنما كانت ترد بشكل مضمر في ثنايا الممارسة الفقهيّة؛ وقد ترد أحيانا بطريقة شبه صريحة ولكن بشكل غير مباشر بمعنى دون أن تكون مقصودة لذاتها؛ وعادة ما يحدث ذلك في معرض تبرير الأحكام من خلال الإشارة إلى مواردها ومستنداتها الشرعية. وعلى كلّ حال فإنّ تلك الأصول والقواعد لم تكتسب على أيديهم طابع القانون العام ولا النّسق المنهجي الصّارم. وإنّما هي أصبحت كذلك في لحظة متأخّرة نسبيا

من مسيرة التشريع الإسلامي أي في النّصف الثّاني من القرن الثّاني للهجرة وعلى يدي أحد الأئمّة المجتهدين وهو الإمام محمد بن ادريس الشافعي (150هـ-204هـ) ؛ ولعلّ هذه النقلة التي خرجت بفقه الشريعة من حيز الممارسة التي يغلب عليها طابع التّلقائية والعفويّة إلى حيّز آخر أصبحت فيه مقيّدة بمنهج مسبق صارم في ضوابطه وقواعده هي التي وضّحها فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ) الشافعي في معرض تقريظه لإمام مذهبه عندما قال: «اعلم أنّ نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض. وذلك أنّ النّاس كانوا قبل أرسطاليس يستدلّون ويعترضون بمجرّد طباعهم السّليمة، لكن ما كان عندهم قانون مُخلّص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين... فلمّا رأى أرسطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدّة مديدة واستخرج لهم علم المنطق ووضع للخلق بسببه قانونا كلّيا يرجع إليه في معرفة الحدود والبراهين. وكذلك الشعراء كانوا قبل الخليل بن أحمد ينظمون أشعارا، وكان اعتمادهم على مجرّد الطّبع، فاستخرج الخليل علم العروض فكان ذلك قانونا كلّيا في معرفة مصالح الشعر ومفاسده، فكذلك هنا، النّاس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كليّ يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانونا كلّيا يُرجع إليه في معرفة أدلّة مراتب الشّرع»[1].

لا يخلو كلام الرّازي من قيمة إيبستيميّة تتعلّق بنشأة العلوم وتطوّرها. وهو في هذا المجال يُناظر بين ثلاثة علوم هي علم المنطق بالنّسبة إلى الفلسفة وعلم العروض بالنّسبة إلى الشعر وعلم الأصول بالنّسبة إلى فقه الشريعة. وهو يميّز في جميع هذه الحالات بين مرحلتين فيما يتّصل بالعلاقة الزّمانيّة بين العلم وأدواته المنهجيّة، هما مرحلة الممارسة السّليقيّة أو العفويّة إن جاز التعبير ومرحلة التّقعيد والتّقنين المنهجي.

---

[1] الرّازي، مناقب الشافعي، ص ص 56-57، نقلا عن مصطفى سعيد الخنّ، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله، الشّركة المتّحدة للتوزيع، ط. 1، سوريا، 1984، ص ص 164-165.

والشافعي حسب ما يقرّره الرّازي هو مؤصّل الأصول أو واضع القانون الكلّي لفقه الشريعة حسب عبارته. ولكن لا ينبغي أن يغيب عنّا أنّ ما قرّره الفخر الرّازي في حقّ الشّافعي هو كلام صادر عن فقيه شافعي بصدد إحصاء مناقب إمامه، وبالتّالي فإنّ موقفه هذا يندرج ضمن أدبيات المناقب ويحمل قدرا غير قليل من التعصّب المذهبي؛ وهي ظاهرة ما انفكّت تستفحل بشكل تصاعديّ بين التلاميذ والأصحاب والأتباع. وفي خضمّ هذه النّزعة التّعصّبيّة المذهبيّة كانت مسألة الرّيادة في مجال التأصيل محلّ تنازع بين علماء الشريعة المسلمين.

فقد ذهب الحنفيّة إلى أنّ أوّل من صنّف في أصول الفقه هو أبو حنيفة (ت 150هـ) وهو ما يؤكّده محقّق "أصول السّرخسي" أبو الوفا الأفغاني في مقدّمة الكتاب المذكور بقوله: «وأمّا أوّل من صنّف في علم الأصول فيما نعلم، فهو إمام الأئمّة وسراج الأمّة أبو حنيفة النّعمان رضي الله عنه»[1].

ولمّا كان من المشهور المعروف أنّ أبا حنيفة لم يدوّن فقهه بله أصوله وإنّما قام بذلك عنه أصحابه وتلاميذه فإنّ الموفّق المكّي يذهب في كتابه "مناقب الإمام الأعظم" إلى أنّ "أبا يوسف أوّل من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة»[2]

وفضلا عن كلام الرّازي السّابق يقول عبد الرّحيم الإسنوي (ت 772هـ) وهو شافعي آخر- في كتابه "التمهيد في تخريج الفروع على الأصول" :«وكان إمامنا الشافعي رضي الله عنه هو المبتكر لهذا العلم بلا نزاع وأوّل من صنّف فيه بالإجماع، وتصنيفه المذكور فيه موجود بحمد الله تعالى وهو الكتاب الجليل المشهور المسموع عليه المتّصل إسناده الصّحيح إلى زماننا المعروف بالرّسالة»[3].

وفي مقابل ما يقرّره أهل السنّة يزعم الشيعة الإماميّة أنّ الرّيادة في مجال التّأصيل ترجع إلى الإمام أبي جعفر محمد الباقر علي زيد العابدين ثمّ من

---

1 أصول السّرخسي، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دار المعرفة، بيروت (د.ت)، ج 1، ص 3.

2 المكّي، المناقب، 245/2، نقلا عن مصطفى سعيد الخنّ، المرجع المذكور، ص 162.

3 مصطفى سعيد الخنّ، المرجع المذكور، ص ص 165-166.

بعده إلى الإمام أبي عبد الله جعفر الصّادق. وهو ما يقرّره آية الله السّيد حسن الصّدر في قوله: «واعلم أنّ أوّل من أسّس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر محمد الباقر ثم من بعده ابنه الإمام جعفر»[1]

لا نرى طائلا من وراء مناقشة هذه المواقف المتضاربة، فهذه المناقشة لا تقدّم ولا تؤخر لسببين آثنين، السّبب الأوّل هو أنّ تلك المواقف محكومة بالنُعرة المذهبيّة المقيتة سواء داخل المذاهب السنية الأربعة أو خارجها؛ والسّبب الثاني هو أنّها صادرة عن أدبيات مناقبية لا تقدّم صورة حقيقية عن طبيعة نشأة العلوم وتطوّرها. ولكن رغم ذلك يمكن الاحتفاظ بإشارتين مهمّتين إحداهما وردت في كلام الرّازي والثانية في ثنايا كلام الإسنوي.

إنّ ما قاله الرّازي -رغم شافعيّته- في خصوص ريادة الشافعي وبصرف النّظر عن حقيقة هذه الرّيادة لا يخلو من إشارات مهمّة حول السّيرورة التّكوينيّة للعلوم وتطوّرها وتناسلها من بعضها البعض بفعل التّراكم الكمّي والنّوعي، فالعلوم لا تنشأ طفرة واحدة وإنّما هي تولد وتنمو وتنضج وقد "تحترق" على حدّ عبارة الشيخ أمين الخولي، خاضعة في ذلك لسنّة النّشوء والارتقاء شأنها في ذلك شأن الكائن البشري. فهي تظهر في بداية أمرها في صورة إرهاصات متفرّقة العناصر والموادّ ثم تأخذ في التّبلور بشكل تدريجي لتستوي بعد ذلك علوما قائمة الذات واضحة النّظم والأنساق.

بهذا المعنى فقط يجوز لنا أن نتحدّث عن ريادة الشافعي في مجال التّأصيل. فهو لم ينطلق من فراغ مُطلق كما يؤكّد ذلك الرّازي، وإنّما هو عرف كيف يستفيد من التّراكم الحاصل من جهة الكمّ والكيف في مجال فقه الشريعة فكان له الفضل في السّير بهذا التّراكم إلى منتهاه وهو جمع الجزئيات وسبك الشّتات في إطار رؤية نسقيّة ومنظومة نظريّة متكاملة العناصر[2]

---

[1] مصطفى سعيد الخنّ، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله، المرجع المذكور، ص 162.

[2] أُنظر لمزيد من الاطّلاع في ما يتعلّق بهذا الجانب: عبد المجيد الشرفي، الشافعي أصوليًا بين الاتّباع والإبداع، ضمن كتابه "لبنات"، دار الجنوب للنّشر، تونس، 1994، ص ص 131-145.

الإشارة الثانية المهمّة التي نستفيدها من كلام الإسنوي هي أنّه مهما كان أمر النّزاع حول الرّيادة فإنّ المحصّلة التي يُعتدّ ويحتفظ بها في نهاية الجدل هي أنّ أوّل كتاب وصلنا فعليًا في حقل التّأصيل البياني لفقه الشريعة إنّما هو كتاب "الرّسالة" للشافعي. وتلك حقيقة كان من المفروض أن تحسم الخلاف حول مسألة الرّيادة بصورة نهائيّة وخاصّة في أوساط الفقهاء المتأخّرين ومؤرّخي التّشريع الإسلامي ممّن لا يزالون منخرطين في دائرة النّزاع المذهبيّ.

وإذا نحن قلّبنا النّظر في اتّجاه المستشرقين رأينا بينهم إجماعا حول ريادة الشافعي، وذلك بالمعنى المعرفي التّراكمي الذي ذهبنا إليه تأسّيا بما ورد على لسان الرّازي. يقول "أ. شومون" (E. Chaumont) في فصله عن الشافعي بدائرة المعارف الإسلاميّة ما ترجمته: «يجب أن نعتبر التّأكيدات التي تنفي عن الشافعي فضل وضع هذا العلم (يعني علم الأصول) مجرّد [أمور] جداليّة».[1]

ويقول المستشرق المجري إ. جولد تسيهر في فصل "فقه" بدائرة المعارف الإسلاميّة كلاما يحمل كثيرا من المعاني الواردة في كلام الرّازي السّابق. يقول: «وأظهر مزايا الشافعي أنّه وضع نظام الاستنباط الشرعي في أصول الفقه وحدّد مجال كلّ أصل من هذه الأصول، وقد ابتدع في رسالته نظاما للقياس العقلي الذي ينبغي الرّجوع إليه في التشريع، من غير إخلال بما للكتاب والسّنّة من الشأن المقدّم، رتّب الاستنباط من هذه الأصول ووضع القواعد لاستعمالها بعد ما كان جُزافا».[2]

أمّا المستشرق الألماني كارل بروكلمان فيقول في شأن ريادة الشافعي «ويُعدّ الشافعي مؤسّس علم أصول الفقه الذي يرسم المناهج وينظّمها لاستخراج الأحكام من أدلّتها ويحرّر طرق الاجتهاد والاستنباط».[3]

---

1 دائرة المعارف الإسلاميّة، الطّبعة الفرنسية، فصل (شافعي)، ص 189.
والنّص الفرنسي هو:
"Il faux considérer comme strictement polémiques les affirmations déniant à al-shāfiʿī la qualité de fondateur de cette science".

2 نقلا عن مصطفى سعيد الخنّ، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله، المرجع المذكور، ص 166.

3 نفس المرجع، ص 167.

وسواء كانت الرّيادة للشافعي أو لغيره في مجال التّأصيل لفقه الشريعة من حيث ضبط مصادر التشريع وتقنين منهج الاستنباط وآلياته فإنّ النتيجة واحدة وهي أنّ ما تمّ إنجازه يمثّل المرحلة التّأسيسيّة الأولى على الصّعيد التّأصيلي والتّنظيري لمصادر التّشريع ولأسسه المنهجيّة، وهو يعبّر عن رؤية محدّدة وتصوّر مخصوص في التّعامل الفقهي مع نصوص الشريعة. وبالتّالي فإنّ ما يرومه الدّارس من تحليل ونقد وتقويم لا يتوجّه إلى الشّافعي تحديدا وبالضّرورة بقدر ما يتناول بالبحث إنجازا فكريّا قائما بذاته في تاريخ التّشريع الإسلامي يعكس وجهة مخصوصة في فقه الشريعة هي الوجهة البيانيّة.

ألمعنا في حديثنا السّابق عن ريادة الشافعي في مجال التّأصيل إلى قانون التّراكم الذي يتحكّم في نشأة العلوم وتطوّرها وتناسلها. ومعنى ذلك أنّ الشافعي لا يمكن بل لا يُعقل أن يكون قد انطلق في تأصيل فقه الشريعة من فراغ تامّ؛ فقد يتبادر إلى الأذهان عند ترديد مقولة التّأصيل أنّ الشافعي قد انطلق من فراغ في إحداث النّقلة النّوعيّة التي أنجزها في حقل التّشريع الإسلامي وهي المتمثلة في صياغة الجهاز النّظري وتقنين القواعد المتحكّمة في فقه النّصوص الشرعيّة. وقد يُفهم من ذلك أيضا أنّ الممارسة التشريعيّة التي سبقت الشافعي وامتدّت على أكثر من قرن ونصف من الزّمان وإلى حدود عصره كانت خالية تماما من الضوابط والقواعد التي كان يُنجز في ضوئها الفقه والاجتهاد.

إنّ الحقيقة التي تتراءى للدّارس من خلال تاريخ التّشريع الإسلامي هي غير ذلك تماما. فقبل أن يشرع الشافعي في وضع الأصول خلال النّصف الثاني من القرن الثّاني الهجري كان التّشريع قد أنجز خطوات كبيرة من الاجتهاد في فقه الشريعة واستنباط الأحكام الشرعيّة والقواعد الشعائريّة والسلوكيّة والتعامليّة المنظّمة لكيان الجماعة المؤمنة محقّقا بذلك درجة متقدّمة نسبيّا من التّراكم الكمّي والنّوعي أكسبته خصوصيات كانت قد ميّزته بعد من حيث أسسه وطبيعته وروحه العامّ عن سائر التّشريعات كالتّشريع الجاهلي قبله أو تشريعات الحضارات الأخرى المزامنة له كالحضارة الرّومانيّة والفارسيّة.

ليس من قصدنا في هذا المقام الانجرار إلى التأريخ للتّشريع الإسلامي فالكتب المصنّفة في هذا الحقل كثيرة بحيث تغني عن ذلك ولكن حسبنا أن نقول على سبيل الإيجاز وفي الحدود التي تهمّنا في هذا المبحث التّمهيدي إنّ فقه الشريعة قد انطلق كما هو معلوم مع انطلاق الوحي والنبوّة، واضطلاع الرّسول بمهمّة التبليغ وشرح قواعد الإسلام وبوظيفتي الإفتاء والقضاء؛ ثمّ تواصلت مسيرة هذا الفقه مع الصّحابة والتابعين ومع المدارس الفقهيّة القديمة التي تأسّست في أهمّ الأمصار الإسلاميّة كالمدينة ومكّة والكوفة والشام ومصر؛ وأخيرا مع أئمّة المذاهب الفقهيّة السُنيّة الكبرى وفي مقدّمتها مذهب الإمام أبي حنيفة (80هـ-150م) في العراق ومذهب الإمام مالك بن أنس (97هـ-179م) في الحجاز.

وبالرّجوع إلى المذهبين الحنفي والمالكي وهما المذهبان اللّذان سبق أن تأسّسا في الفضاء التشريعي قبل ظهور الشافعي وحدث من خلالهما التّراكم الفقهي الذي سيستفيد منه بالضرورة يمكن لنا أن نسوق الملاحظات الموجزة التالية في ما يتعلّق بإرهاصات الأصول.

ورد في الرّوايات التّراثيّة المأثورة عن أبي حنيفة وفي خصوص الوعي المنهجي الذي كان يبديه فيما يتعلّق خاصّة بمصادر التّشريع قوله: "إنّي آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنّة رسول الله ﷺ والآثار الصّحاح عنه التي فشت في أيدي الثّقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا سنّة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثمّ لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم. فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبيّ والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيّب، فلي أن أجتهد كما اجتهدوا"[1].

يتركّز كلام أبي حنيفة السّابق حول مصادره ومرجعياته في فقه الشريعة وحول التّراتبيّة التي تخضع لها تلك المصادر، فالقرآن يأتي في المقدّمة، ولكنّ القرآن قد يسكت أحيانا فلا يفي بالغرض فتأتي السنّة في المرتبة الثانية، ولكنّ لأبي حنيفة موقفا من الآثار المنسوبة إلى الرّسول فيه احتراز بل تشدّد ملحوظ فهو لا يأخذ إلاّ بصحيحها المنقول عن الثّقات بمعنى أنّه لا يقبل الخبر عن الرّسول إلاّ إذا كان خبر عامّة أي روته جماعة عن

---

1 أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 10، بيروت، (د.ت)، ج 2، ص 187.

جماعة أو كان خبرا اتّفق فقهاء الأمصار على العمل به أو رواه أحد الصّحابة في جمع منهم فلم يخالفه أحد في ذلك ممّا يدلّ على إقرار من قبلهم وإجماع على صحّة نسبته إلى الرّسول.

ولا شكّ أن لهذا الموقف المتشدّد دلالة لا تخلو من أهميّة فيما يتعلّق بمصداقيّة السّنة وبالتالي بارتهان حجيّة السنّة بهذه المصداقيّة؛ وهو موقف سيشهد فتورا كبيرا وملحوظا على يدي الشافعي من خلال تأصيل السنّة مصدرا تشريعيّا وقبوله بخبر الآحاد.

ولقد كان من النّتائج الطّبيعيّة النّاجمة عن تضييق دائرة الأخذ بالحديث أن توسّع أبو حنيفة في الأخذ بالقياس والاستحسان باعتبارهما مظهرين من مظاهر الرّأي والعقل وبآعتبارهما بديلين مقدّمين حتما على الحديث إذا لم تثبت عنده صحّته. وقد وردت في كتب المناقب الحنفيّة مادّة غزيرة من المسائل التي أفتى فيها أبو حنيفة باعتماد الرأي قياسا واستحسانا.[1]

وإذا انتقلنا الآن إلى الإمام مالك بن أنس فقيه الحجاز وجدنا أنّه يشترك مع أبي حنيفة في جعل القرآن على رأس المرجعيات الشرعيّة المعتمدة في فقه الشريعة، غير أنّه فيما يتعلّق بالسّنة نلحظ لديه وعلى عكس أبي حنيفة توسّعا في الأخذ بالحديث بحيث لم يشترط فيه ما اشترطه أبو حنيفة من الشهرة وغيرها؛ بل إنّه أكثر من ذلك يأخذ بخبر الآحاد إذا صحّ عنده أو حسن، ورغم ما يروى عن مالك من أنّه ظلّ يتحرّى في تمحيص أحاديث "الموطّإ" على امتداد سنوات طويلة فإنّ دائرة الصّحة تظلّ عنده على كلّ حال أوسع ممّا هي عليه عند أبي حنيفة.[2]

وكان من مصادر التشريع أيضا عند مالك قول الصّحابي فهو يأخذ به في غياب الحديث الصّحيح المنسوب إلى الرّسول وفي حال صحّت نسبة القول إلى الصّحابي وكان هذا الصّحابي من أعلام الصّحابة مثل الخلفاء الرّاشدين ومعاذ بن جبل وعبد الله بن عمر.

---

[1] أنظر على سبيل المثال كتاب مناقب أبي حنيفة للمكّي، المرجع المذكور.

[2] أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 210.

وقد رُدّ على الإمام مالك منذ القديم في خصوص حجيّة هذا المصدر التشريعي بأنّ الصّحابة ليسوا محلّ العصمة المطلقة، وأنّه يجوز عليهم الغلط، وأنّ قول الصّحابي لو كان حجّة للزم التّناقض لأنّ المسألة الواحدة كثيرا ما ترد في شأنها آراء مختلفة للصّحابة.[1]

ومن ضمن الأصول الأخرى التي تفرّد بها الإمام مالك في فقه الشريعة واستند إليها بشكل ملحوظ في كتاب "الموطّأ" الأصل الموسوم عند المالكيّة "بعمل أهل المدينة". ومضمون هذا الأصل أنّ أهل المدينة إذا اتّفقوا وأجمعوا على عمل أو مسألة واتّفق مع العمل علماؤها، فإنّ هذا العمل يُعتبر حجّة شرعيّة مقدّمة على القياس بل وعلى الحديث الصّحيح. ويبرّر مالك ذلك بأنّ النّاس تبع لأهل المدينة التي إليها كانت هجرة الرّسول وبها نزل القرآن وفيها ترسّخت سُنن الرّسول العمليّة. وقد خالفه في هذا الأصل وردّ عليه مُعاصره فقيه مصر اللّيث بن سعد في رسالة عظيمة الدّلالة على حريّة الاجتهاد في هذا الطّور من تاريخ التّشريع الإسلامي وعلى حقّ التفرّد في فقه الشّريعة.[2]

إنّ أخذ الإمام مالك بالأصول السّابقة قد ضيّق بصورة واضحة من دائرة الرأي لديه إذا نحن قارنّاه بأبي حنيفة غير أنّ منحاه هذا في فقه الشريعة لا يعني أنّه ينكر الرأي بصورة باتة فهو قد أخذ في فقهه واجتهاده بمبدإ المصلحة أو ما يُعرف بالمصالح المرسلة[3]، وهذا بلا شك وجه مهمّ من وجوه

---

[1] الغزالي، المستصفى، ج 2، ص 185 وما بعدها؛ نقلا عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور ج 2، ص 212.

[2] أُنظر نصّ هذه الرّسالة في: ابن قيّم الجوزيّة، أعلام الموقّعين، تحقيق محمد محيي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، 1987، ج 3، ص 94 وما بعدها؛ وأُنظر نصّ الرّسالة التي بعث بها الإمام مالك إلى اللّيث بن سعد يلومه فيها على عدم الأخذ بعمل أهل المدينة، في: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1967، مج 1، ص 64.

[3] المصلحة المرسلة هي في تعريف علماء الأصول «المصلحة التي لم يشرّع الشارع حكما لتحقيقها، ولم يدلّ دليل شرعيّ على اعتبارها أو إلغائها، وسمّيت مطلقة لأنّها لم تقيّد بدليل اعتبار أو دليل إلغاء»؛ عبد الوهّاب خلاف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة، شباب الأزهر، ط. 8، القاهرة (د.ت) (ط. 1، 1942)، ص 84.

ممارسة الرّأي إلى جانب النّصّ لا يختلف كثيرا عن الأخذ بالاستحسان[1] لدى الأحناف.

لم نشأ أن نتوسّع كثيرا وبالتّفصيل في الحديث عن أصول الحنفيّة والمالكيّة وإنّما اكتفينا من ذلك بالقدر الذي يحتمله المقام. وعلى كلّ حال فإنّ العرض السّريع السّابق من شأنه أن يكشف عن بعض الملامح من الأرضيّة التّشريعيّة التي سيستفيد الشافعي منها حتما وسيتفاعل معها بطريقته الخاصّة. وستكون تلك الأرضيّة بمثابة الخلفيّة الضّروريّة التي سينجز من خلالها عملية التّأصيل البياني لفقه الشريعة بعد أن توفّرت درجة مهمّة من التراكم الكمّي والنّوعي تجلّت في ثناياها إرهاصات الأصول ومناحي الاجتهاد والاستنباط. وهو ما سيمكّن الشافعي على النحو الذي سيرتضيه من صياغة الأسس النّظريّة لفقه الشريعة.

لقد استفاد الشافعي خلال إقامته بالحجاز من فقه الحجازيّين واتّصل بمالك وأخذ عنه وعاين أصوله ومنهجه في الاجتهاد. وكان لعامل الرّحلة أثر مهمّ في تنويع مصادر الاستفادة. فقد تكرّرت رحلات الشافعي إلى العراق فاستفاد من فقه العراقيّين واتّصل بتلامذة أبي حنيفة. وكانت المحصّلة أن عايش وضعا تشريعيّا يتجاذبه نمطان من الاجتهاد مختلفان ولكنّهما متكاملان في نهاية الأمر ومن الوجهة التشريعيّة العامّة: اجتهاد أهل الحديث في الحجاز وهو اجتهاد قائم في جوهره على الأخذ بالحديث والسنّة العمليّة المترسّخة في المدينة، واجتهاد أهل الرأي في العراق ومن أبرز خصائصه النّزوع الواضح إلى إعمال الرأي والعقل.

جاء في مقدّمة محقّق كتاب "الرّسالة" الشيخ أحمد محمّد شاكر وفي معرض الإشارة إلى هذه الاستفادة قوله «انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك ابن أنس، رحل (يعني الشافعي) إليه ولازمه وأخذ عنه. وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة فأخذ عن صاحبه محمد بن الحسن جُملاً ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرّأي وعلم أهل الحديث،

---

[1] الاستحسان في تعريف الأصوليّين هو «عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى مقتضى قياس خفيّ، أو عن حكم كليّ إلى حكم استثنائي لدليل انقدح في عقله رجّح لديه هذا العدول»، عبد الوهّاب خلاف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 79.

فتصرّف في ذلك حتّى أصّل الأصول وقعّد القواعد وأذعن له الموافق والمخالف».[1]

كانت رحلة الشافعي أيضا إلى مصر فإليها انتقل وبها استقرّ في أخريات حياته. وهناك عايش وضعا تشريعيّا خصيبا من أبرز خصائصه الازدواجيّة المذهبيّة والخلاف المثري الدّائر بين الحنفيّة والمالكيّة. جاء في ضحى الإسلام لأحمد أمين: «سأل الشافعي الرّبيع[2] عن أهل مصر قبل أن يرحل إليهم. فقال له الرّبيع: هما فرقتان، فرقة مالت إلى قول مالك وناضلت عنه، وفرقة مالت إلى قول أبي حنيفة وناضلت عنه. فقال الشافعي: أرجو أن أقدم مصر إن شاء الله فآتيهم بشيء أشغلهم به عن القولين جميعا. قال الرّبيع: ففعل ذلك والله حين دخل مصر».[3]

بقي لنا أن ننبّه في خاتمة هذا العرض السّريع إلى أنّ عمليّة التّأصيل التي سينجزها الشافعي ستكون من خلال ضرب من التّصرّف الانتقائي مع المقوّمات الأصوليّة التي عرفها التّشريع الإسلامي وانبنى عليها فقه الشريعة خلال المراحل التشريعيّة التي سبقته والتي عايشها وذلك في اتجاه بلورة رؤية أصوليّة شافعيّة مخصوصة لا تعبّر بالضرورة عن الرّؤى التي كان يقوم عليها فقه الشريعة خلال تلك المراحل. وهذه واحدة من ضمن الإشكاليات التي سنتطرّق إليها في الفصل الرّابع من هذا البحث.

---

1 الرّسالة، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، مكتبة دار التراث، ط. 2، القاهرة، 1979، ص 7.

2 هو الرّبيع بن سليمان المرادي صاحب الشافعي وراوي "الرّسالة" عنه.

3 أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 223.

المبحث الثاني
تأصيل النصّ

نقدّم بين يدي الحديث عن تأصيل القرآن ملاحظة لا تخلو من أهميّة هي أنّ مفهوم النصّ الشرعي يشمل عند الشافعي مصدرين أساسيّين من مصادر التّشريع هما القرآن والسنّة، ذلك أنّ الشافعي قد سوّى بينهما في الاعتبار تسوية تكاد تكون كاملة من حيث القيمة المرجعيّة التّشريعيّة فربط بينهما من حيث هما نصّ جامع متضافر الدّلالات والوظائف ربطا عضويّا لافكاك فيه. وهو تبعا لذلك قد أخضعهما معا لنفس الرّؤية البيانية المعتمدة في محاصرة الدّلالات التشريعيّة واستثمار الأحكام منها.

غير أنّ القرآن يظل في الرؤية الشّافعيّة حائزا للقيمة المرجعيّة المطلقة، فهو أصل الأصول، منه تستمدّ السّنة مشروعيّتها وحجيّتها، وكذا الشأن بالنّسبة إلى سائر المصادر الأخرى، فكيف أصّل الشافعي سلطة القرآن التشريعيّة في الفكر التّشريعي الإسلامي وماذا كان منهجه في ذلك؟

سعى الشافعي منذ خطبة "الرّسالة" إلى إبراز القيمة المركزيّة للقرآن باعتباره حدثا جاء مجسّما لرسالة الإسلام التي أتت لتنقذ البشريّة بإخراجها من الكفر إلى الإيمان وقد تجلّت هذه القيمة من خلال مقدّمتين صاغهما الشافعي ليرتّب عليهما بعد ذلك أخطر نتيجة سينتهي إليها ضمن مسعاه إلى تأصيل القرآن مصدرا أساسيا في الفكر التشريعي الإسلامي.

المقدّمة الأولى تتّصل بطبيعة النصّ القرآني والثانية تتعلّق بمفهوم العلم الذي يتعيّن أن تتّجه إليه همم المؤمنين قبل أي علم آخر؛ فالقرآن قد جاء حاملا لتعاليم الهداية لكي ينقل البشريّة «من الكفر والعمى إلى الضّياء والهُدى» وتتصدّر هذه التّعاليم أحكام الحلال والحرام، فالله قد «بيّن فيه

(أي القرآن) ما أحلّ منّا بالتّوسعة على خلقه، وما حرّم، لما هو أعلم به من حظّهم في الكفّ عنه في الآخرة والأولى».[1]

من خلال هذه المقدّمة الأولى يكون الشافعي قد عرّف بالقرآن وحدّد وظيفته الأساسيّة الأولى وهي وظيفة الهداية؛ غير أنّ هذه الوظيفة لم يشأ الشافعي أن يتركها عامّة مطلقة بحيث تشمل أبعادا متنوّعة كثيرة يمكن أن يقتبس منها المؤمن نور الهداية كالأبعاد الأخلاقيّة والرّوحيّة، وهي حقيقة القرآن باعتباره كتاب دين؛ وإنّما حصرها في وظيفة مخصوصة ومحدّدة هي الوظيفة التشريعيّة المبنيّة على معايير التّحليل والتّحريم.[2]

أمّا العلم المُقدّم في نظر الشافعي فهو العلم بالكتاب حصرا وقصرا ودون منازع، فالعلم به هو العلم كلّه والجهل به هو الجهل كلّه ذلك أنّ «كلّ ما أنزل في كتابه جلّ ثناؤه رحمة وحجّة، علمه من علمه وجهله من جهله، لا يعلم من جهله ولا يجهل من علمه»[3]. ومن البديهيّ وفق هذه الرّؤية أن يكون علم القرآن متجانسا مع طبيعته ووظيفته كما حدّدهما الشافعي، وهما اللّتان حصرهما كما أسلفنا في مسائل التّحليل والتحريم دون سواها. وعلى طالب العلم أن يبذل غاية جهده في العلم بالقرآن. وهذا العلم يتأتّى من جهتين هما جهة النصّ أي صريح القرآن ومنطوقه المباشر، وجهة الاستنباط أو الاستدلال في حال تعذّر الدّلالات الصّريحة. ومن خلال هذا التحديد يُشير الشافعي بطريق الإجمال إلى الآليات التي يتوسّل بها في فقه القرآن وهي آليات تقتضيها أساليب القرآن في الإبانة عن المعاني الشرعيّة. ولهذه الأساليب وجوه مختلفة كما سيأتي بعد حين.

---

1 الرّسالة، المرجع المذكور، ص 17.

2 ستكون هذه الوظيفة التّشريعية التي أرساها الشافعي في إطار تأصيله للقرآن محلّ نظر ومراجعة وتجاوز لدى البعض من علماء الإسلام المحدثين من أمثال الشيخين محمد عبده ورشيد رضا. وقد تجلّى ذلك من خلال الاتجاه الذي اعتمداه في تفسير القرآن، وهو اتجاه يتمسّك بوظيفة الهداية في معناها العامّ الذي يشمل إصلاح العقيدة والنفس والرّوح والفكر والأوضاع الآجتماعيّة على اختلاف وجوهها ولا ينحصر في بعد واحد من أبعادها كالبعد القانوني مثلا. اُنظر تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، 12ج، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت، 1999.

3 الرّسالة، المرجع المذكور، ص 19.

بناء على المقدّمتين السّابقتين يؤسّس الشافعي واحدة من أخطر المسلمّات التي يقوم عليها تأصيل القرآن وهي قوله: «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها»[1]. وهو من خلال هذه المسلّمة يكون قد خلع على القرآن صفتين عظيمتي الخطورة، الصّفة الأولى هي حصر وظائف القرآن في المقصد التشريعيّ باعتباره مدوّنة قانونيّة يرجع إليها للفصل في النّوازل، وغضّ النّظر عن سائر الأبعاد التي يتضمنها نصّ الوحي. أمّا الصّفة الثانية فهي اعتبار هذه المدوّنة حاوية لجميع الأحكام والقوانين التي تتطلبها حياة المؤمنين في كلّ زمان ومكان أو بعبارة أخرى مدوّنة أحكام أبديّة.

ولعلّ اللاّفت للإنتباه في مسلّمة الشافعي السّابقة هو أن لفظة "الدّليل" الواردة فيها تشعر بأنّ القرآن وإن كان في حدّ ذاته مدوّنة تشريعيّة جامعة شاملة مانعة فإنّ دلالته على الأحكام تختلف من حيث وجوهها ومراتبها. وهو ما سيتجلّى بالفعل من خلال الأبواب الخمسة التي عقدها في "الرّسالة" للبحث في البيان القرآني ومختلف وجوهه، وهو ما يمكن أن نصطلح على تسميته بنظريّة البيان عند الشافعي. وإنّ المتتبّع لأفكار الشافعي وآرائه ومواقفه سواء في "الرّسالة" أو في الأبواب التي خصّصها من كتاب "الأمّ" للمسائل الأصوليّة[2] يتبيّن أنّ نظريّة البيان هذه هي بمثابة الإطار النّظري والمنهجي العامّ الذي تتنزّل ضمنه مجمل آراء الشافعي المتعلّقة بتأصيل مصادر التّشريع، وكذلك حصيلة آرائه ومواقفه الجداليّة في الردّ على خصومه وفي مقدّمتهم الطّوائف التي رفضت مشروعيّة السنّة وأنكرت حجّيتها.

يستمدّ الشافعي مفاتيح الرّؤية البيانيّة في فقه الشريعة من القرآن ذاته وذلك بالآستناد إلى عدد من الآيات في مقدّمتها آيتان كلتاهما من سورة النّحل، الأولى هي «ونَزَّلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ»[3]. وهي آية تختصّ بالبيان القرآني وشموليّته واكتماله.

---

[1] الرّسالة، المرجع المذكور، ص 20.

[2] الشافعي، كتاب الأمّ، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1993، ج 7، ص ص 460-500 (كتاب جماع العلم-كتاب صفة نهي النّبيّ- كتاب إبطال الآستحسان).

[3] النّحل 16/89.

والثانية هي «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبيّن لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ»[1]. وهي من أهمّ الآيات التي وظّفها الشافعي في تأصيل السنّة وجعل هذا الأصل مساهما إلى حدّ كبير في بلورة البيان القرآني.

ينطلق الشافعي من هذه المسلّمات القرآنيّة ليضبط وجوه البيان ومراتبه في نصّ الوحي فجعلها في خمسة وجوه هي على النّحو التّالي:

- الوجه الأوّل هو الإبانة بالنصّ القرآني الصّريح. وهو وجه تتجلّى فيه المعاني الشرعيّة بشكل واضح من خلال ألفاظ الآيات بحيثُ لا يتطلّب فقه تلك المعاني أي جهد من جهود الاستنباط. وهو من ثمَّ وجه لا يتطرّق إليه احتمال يستوجب تأويلا أو ترجيحا، وبالتّالي فهو وجه يستغنى فيه بالتّنزيل عن خبر غيره حسب عبارة الشافعي. وهو يقصد بالخبر هنا السنّة باعتبار الوظيفة التّأويليّة والتّرجيحيّة التي ناطها بها كما سيتّضح من خلال الوجه الثاني.

ويشمل هذا الوجه الأحكام الأصول التي ورد التّنصيص عليها في القرآن بشكل مباشر وذلك بقطع النّظر عن تفاصيلها، أي حتّى وإنْ وردت تلك الأحكام على وجه الإجمال، وذلك من قبيل الأوامر المتعلّقة بالفرائض كالصّلاة والزّكاة والحجّ والصّوم، ومن قبيل النّواهي المتعلّقة بالفواحش الظّاهرة والباطنة والزّنا والخمر وأكل الميتة والدّم ولحم الخنزير...

ويمثّل الشافعي على هذا الوجه بنماذج عدّة من الآيات القرآنيّة منها الآية «فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالعُمْرَةِ إِلَى الحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ فِي الحَجِّ وسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ، تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ، ذلكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي المَسْجِدِ الحَرَامِ»[2].

وَيُعَلِّقُ الشافعي على محلّ الشاهد في الآية وهو وضوح الدّلالة وضوحا كاملا ما بعده إيضاح، لا بل نحن نستشعر من تعليق الشافعي أنّ التّبيين القرآني قد بلغ في الآية منتهاه بحيث يبدو وكأنّ المخاطب بالقرآن على درجة كبيرة من الجهل فيما يتعلّق بأمور العدّ والحساب. يقول الشافعي: «فكان بيّنا عند من خُوطب بهذه الآية أنّ صوم الثلاثة في الحجّ والسّبع في المرجع

---

1 النّحل 44/16.

2 البقرة 196/2.

عشرة أيّام كاملة. قال تعالى (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ) فآحتملت أن تكون زيادة في التّبيين وآحتملت أن يكون أعلمهم أنّ ثلاثة إذا جُمعت إلى سبع كانت عشرة كاملة»[1].

- الوجه الثاني من وجوه البيان القرآني هو الإبانة بنصّ يتطرّق إليه الآحتمال فتتولّى السّنّة دورا تأويليّا يرجّحُ أحد الاحتمالات. ومن الأمثلة على ذلك الآية السّادسة من سورة المائدة وهي آية نصّت على أحكام الوضوء والطّهارة جاء فيها «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَآغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى المَرَافِقِ، وامْسَحُوا بِرُؤوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إلى الكَعْبَيْنِ، وإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا»[2].

ويُعلّق الشافعي على أسلوب الآية في الإبانة عن الأحكام مُبرزًا سمة الاحتمال فيها والدّور البياني والتأويلي الذي اضطلع به الرّسول للتّرجيح بين الاحتمالات. يقول: «فأتى كتاب الله على البيان في الوضوء دون الاستنجاء بالحجارة، وفي الغُسل من الجنابة. ثمّ كان أقلّ غسل الوجه والأعضاء مرّة مرّة، واحتمل ما هو أكثر منها فبيّن رسول الله الوضوء مرّة وتوضّأ ثلاثا، ودلّ على أنّ أقلّ غسل الأعضاء يُجزئ وأنّ أقلّ عدد الغسل واحدة. وإذا أجزأت واحدة فالثّلاث اختيار، ودلّت السنّة على أنّه يُجزئ في الاستنجاء ثلاثة أحجار. ودلّ النبيّ على ما يكون منه الوضوء وما يكون منه الغُسل، ودلّ على أنّ الكعبين والمرفقين ممّا يُغسل، لأنّ الآية تحتمل أن يكونا حدّين للغسل وأن يكونا داخلين في الغُسل»[3].

من خلال هذا الوجه الثاني يُقحم الشافعي السنّة في نظريّة البيان فيؤصّل لها دورا وظيفيّا في إطار البيان القرآني ذاته وهو الدّور التّأويليّ والتّرجيحيّ الذي يبدو البيان القرآني من خلاله قاصرا دلاليّا عن الإيفاء بالوضوح المطلوب، وبالتّالي رهينا لبيان السنّة. وهي حقيقة تجعل المسلّمة التي قرّرها الشّافعي من قبل في شأن القرآن وشموليّة بيانه وآكتمال الأحكام فيه محلّ تساؤل.

---

[1] الرّسالة، المرجع المذكور، ص 26.

[2] المائدة 6/5.

[3] الرّسالة، المرجع المذكور، ص 29.

- الوجه الثالث هو أن ينصّ القرآن على الحكم بطريقة الإجمال وتتولّى السنّة تفصيل المجمل، وذلك ببيان كيفية الفروض وعلى من فُرضت ومتى تزول وتثبت. ومن الأمثلة على ذلك ما يتعلّق بفرائض الصّلاة والزّكاة والحجّ. فقد جاء الحكم القرآني في خصوص هذه الفروض مجملا واضطلع الرّسول بمهمّة التّفصيل. ففي خصوص الصّلاة جاءت الآية «إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى المؤمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»[1]. وفي خصوص الزّكاة وردت الآية «وآتُوا الزَّكَاةَ»[2]. وفي شأن الحجّ جاء قوله «وَأَتِمُّوا الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلَّهِ»[3].

ويعلّق الشافعي على طابع الإجمال في هذه الآيات مبيّنا كيف أنّ السنّة القوليّة والعمليّة قد تولّت تفصيل المجمل، يقول: «ثمّ بيّن على لسان رسوله عدد ما فرض من الصّلوات ومواقيتها وسُننها، وعدد الزّكاة ومواقيتها وكيف عَمَلُ الحجّ والعمرة، وحيث يزول هذا ويثبت وتختلف سُننه وتاتفق (كذا). ولهذا أشباه كثيرة في القرآن والسنّة»[4].

من خلال هذه الوظيفة الثانية، وظيفة تفصيل المجمل، يتعاظم على يدي الشافعي الدّور التّشريعي للسنّة إذ هو يكل إليها سلطة تشريعية لا تقلّ شأنا عن سلطة القرآن بل ربّما فاتته في ذلك من النّاحية العمليّة على الأقل باعتبار أنّ تطبيق المؤمن للأحكام القرآنية وممارستها شعائريّا هي مسألة تبدو متوقّفة بدرجة كبيرة على التّفاصيل العمليّة التي تُسعف بها السنّة؛ ومن ثمّ فإنّ هذه الوظيفة العمليّة للسنّة تجعلها في حقيقة الأمر وحسب المنطق الدّاخلي الذي أقام عليه الشافعي نظريّة البيان في صدارة مصادر الشريعة، وإن كانت الاختيارات المبدئية والنّظريّة قد فرضت أن تكون الصّدارة للقرآن لا لغيره.

- الوجه الرّابع هو أن يسكت القرآن فيضطلع الرّسول بمهمّة التّشريع فيتولّى سنّ الأحكام التي سكت عنها القرآن.

---

1 النساء 103/4.

2 البقرة 43/2.

3 البقرة 196/2.

4 الرّسالة، المرجع المذكور، ص 31.

تأسيسا على الوجهين الثاني والثالث اللّذين تتراءى من خلالهما وظيفتان مهمّتان من وظائف السنّة في علاقتها بالبيان القرآنيّ يتدرّج الشّافعي ليُسند إليها وظيفة ثالثة أشدّ خطورة من سابقاتها هي وظيفة الاستقلال بالتّشريع. وهو ما يُكسبها في نهاية المطاف قيمة مُضاهية هذه المرّة وبشكل شديد الوضوح لقيمة القرآن إن لم نقل متقدّمة عليها كما سبق أن تراءى لنا من خلال الوظيفة السّالفة.

والحقيقة أنّ هذا الوجه الرّابع من وجوه البيان لا صلة له أصلا بالبيان القرآني وفق التّصوّر الذي ارتضاه الشافعي باعتبار أنّ القرآن في هذه الحالة هو في وضع سكوت تامّ عن الإبانة، وبالتّالي فنحن لا نرى أي مشروعيّة في تنويه الشافعي إليه وفي عدّه وجها قائم الذّات، كما لا نرى أيّ مشروعيّة في ربط السنّة به وظيفيّا على غرار الوجوه السّابقة لأنّها تبدو هنا مستقلّة تماما بالتّشريع اللّهم إلاّ إذا كان الشافعي يهدف من خلال هذا الرّبط إلى المزيد من تجذير سلطة السنّة التّشريعيّة وتثبيت حجيتها من خلال الحرص الدّؤوب على توثيق صلتها العضويّة بالقرآن حتّى في الحالات التي تبدو فيها هذه الصّلة واهية أو منعدمة تماما من زاوية النّظر البيانيّة الشافعيّة ذاتها.

-الوجه الخامس هو ما فرض الله على خلقه طلبه بالاجتهاد وإعمال الفكر والأقيسة العقليّة من خلال التوسّل بالعلامات والأمارات الوجوديّة للآستدلال بها على المطلوب وذلك بالقياس على مثال سابق من القرآن والسنّة.

والملاحظ هو أنّ الاجتهاد بآعتباره استنباطا يستند إلى العقل لا يخرج عند الشّافعي عن نفس الدّائرة البيانيّة التي يختصّ بها القرآن وذلك بالرّغم من ضعف صلته بالبيان القرآنيّ إذ هو مسلك في الاستنباط يختلف تماما عن الطّبيعة النّصيّة التي تتميّز بها وجوه البيان السّابقة. إلاّ أنّ الشافعيّ قد حرص هنا أيضا ومن الوهلة الأولى على تجذير حركة العقل في دائرة النّص. ومن ثمّ فنحن نفهم ضآلة الحجم الذي سيتّخذه العقل والدّور المحدود الذي سيلعبه في مجال فقه الشريعة بحسب ما أراده له الشافعي ومقارنة بهيمنة المنقول أو الخبر حسب اصطلاحه هو.

في خاتمة استعراض وجوه البيان الخمسة يخلص الشافعي إلى تقرير مسلّمته أو قاعدته الأصوليّة التّالية وهي قوله «ليس لأحد أبدا أن يقول في شيء حَلّ ولا حَرُم إلاّ من جهة العلم، وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنّة

أو الإجماع أو القياس».[1] ومن خلال هذه القاعدة التي يقرّرها الشافعي بنبرة شديدة الصّرامة تتراءى منظومة المصادر التّشريعيّة بفروعها الأربعة في ترابطها داخل نظريّة البيان وتراتبها التّفاضلي وفق النّسق الذي ارتضاه، وذلك بالرغم ممّا لاحظناه من مظاهر الارتباك وعدم التّماسك الماثلة في الصّميم من هذه النّظريّة.

واللاّفت للانتباه هو أنّ النّتيجة التّأليفيّة التي انتهى إليها الشافعي فيما يتّصل بمصادر التشريع قد شملت الإجماع إلى جانب القرآن والسنّة والاجتهاد (=القياس)، في حين نرى أنّه في سياق عرضه لنظريّة البيان لم يتطرّق بعد إلى مسألة الإجماع مثلما هو الشأن بالنّسبة إلى سائر المصادر التّشريعيّة، وهو لن يفعل ذلك إلاّ في الأبواب الأخيرة من الرّسالة[2]. وكان حريًا به من النّاحية المنهجيّة واسترسالا مع المنطق أو التّمشّي الذي سار عليه في الأوّل أن يتحدّث عنه أو أن يشير إليه ولو إشارة عابرة تمهيديّة على إثر تناوله للكتاب والسنّة والاجتهاد، بحيثُ تكون النّتيجة التي أفضى إليها تحليله وتبلورت من خلالها منظومة المصادر التّشريعيّة شاملة له بحقّ من النّاحية النّسقيّة.

لعلّ الشافعي لم ير وجها مشروعا لإدراج الإجماع ضمن نظريّة البيان، وهو الذي حرص على أن يكون تطرّقه إلى السنّة والاجتهاد في ارتباط وثيق مع القرآن ومع وجوه البيان فيه؛ غير أنّه قد تراءى لنا في السّياقات السّابقة أنّ قضيّة الارتباط هذه لم تكن تقلق الشافعي كثيرا، فقد وجدناه مصرًّا على إدراج السنّة ضمن الوجه الرّابع من وجوه البيان القرآني رغم ضعف صلتها بهذا الوجه بل قل انعدام هذه الصّلة أصلا، لأنّ السنّة هنا تحظى بوظيفة مستقلّة تماما وقائمة بذاتها دون تبعيّة للقرآن وهي وظيفة التشريع ابتداء أي بمعزل كامل عن وجوه البيان في القرآن كما حدّدها الشافعي.

كان تأصيل القرآن على يدي الشافعي مناسبة للشّروع بعد في تأصيل المصدرين المواليين لنصّ الوحي وهما السنّة والاجتهاد؛ وقد كان ذلك كما رأينا ضمن نفس الدّائرة البيانيّة القرآنيّة؛ ففي الصّميم من هذه الدّائرة جذّر الشافعي سطلة هذين الأصلين؛ وكان صنيعه ذاك شكلا من أشكال

---

[1] الرّسالة، المرجع المذكور، ص 39.

[2] أُنظر: الرّسالة، المرجع المذكور (باب الإجماع)، ص 471.

الاستدلال على مشروعيتهما وبالتّالي حجّيتهما في حقل التّشريع. غير أنّه فيما يتعلّق بالإجماع يبدو أنّ الشافعي لم يجد طريقا ممهّدة لإدراجه ضمن نظريّة البيان وبذلك ظلّت صلة الإجماع بالقرآن مُنقطعة تماما من زاوية النّظر الوظيفيّة البيانيّة التي اتخذها الشافعي مدخلا للجمع بين فروع منظومته الأصوليّة داخل بوتقة مشتركة أو عقد ناظم هو القرآن. وكان من الطّبيعي في هذه الحالة أن يُفتّش الشافعي عن أرضيّة أخرى غير القرآن يلتمس من خلالها دليلا على حجيّة الإجماع فظفر بضالّته في السنّة وهي التي آكتسبت بعد على يديه درجة من الحجيّة متقدّمة. وكان الدّليل متمثّلا في طائفة من الأحاديث جاء فيها تنصيص على عصمة الجماعة والأمر بلزومها.[1]

لعلّ أهمّ ملاحظة يمكن أن نخرج بها بعد عرض وجوه البيان الأربعة الأولى خاصّة وتحليلها هي ملاحظة تتعلّق بحقيقة السّلطة التّشريعيّة التي يحظى بها القرآن وبحجم هذه السّلطة في إطار نظريّة البيان ذاتها التي اتّخذها الشافعي مهادا لتأصيل حجيّة هذا المصدر التّشريعيّ الأوّل. فنحن نلاحظ من خلال هذه النّظريّة أنّ القرآن لا يحظى في حقيقة الأمر سوى بوجه واحد من مجمل تلك الوجوه وهو الوجه الأوّل؛ أمّا سائر الوجوه المتبقّية فهي تؤول إلى السنّة، ومعنى ذلك أنّ دور القرآن في الإبانة الصّريحة عن المعاني الشرعيّة المؤسّسة للأحكام هو فقط بنسبة واحد من أربعة.

هذه الملاحظة تدفع بنا إلى طرح تساؤلين اثنين على الأقلّ، التّساؤل الأوّل يتعلّق بمدى مشروعيّة حديث الشافعي في الباب الأوّل من "الرّسالة" الموسوم بـ«باب كيف البيان؟» عن البيان القرآني بإطلاق وكأنّ القرآن جاء حاملا لجميع الوجوه البيانيّة بدون استثناء. وهو ما يتجلّى في قوله «فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ممّا تعبّدهم به من وجوه...»[2]، والحال أنّنا عند التأمّل نلاحظ أنّ وظيفة القرآن البيانيّة محدودة للغاية إذ هي تقتصر على وجه واحد كما أسلفنا هو الوجه الأوّل وأنّ سائر الوجوه المتمثّلة في ترجيح الاحتمال وتفصيل الإجمال والاستقلال بالتّشريع إنّما تضطلع بها السنّة في واقع الأمر.

---

[1] أُنظر هذه الأحاديث في الرّسالة، (باب الإجماع)، ص ص 473-474.

[2] الرّسالة، المرجع المذكور، ص 21.

التّساؤل الثاني يتفرّع عن الأوّل وهو يتعلّق بمرتبة السنّة ضمن منظومة الأصول الشافعيّة، فهي بالنّظر إلى وظائفها البيانيّة المتعدّدة والمهيمنة بالتّالي على القرآن كما سبق أن اتّضح[1] حريّة بأن تتبوّأ وفق المنطق الذي ارتضاه صاحب "الرسالة" نفسه المرتبة الأولى في تلك المنظومة. وهذا مؤشّر يدفع بدوره إلى طرح سؤال جوهريّ آخر وشديد الخطورة حول الحجم الحقيقي للطّاقة التّشريعيّة التي تحتملها معاني القرآن بالرّغم من أنّه قد عدّ في عرف الفقهاء والأصوليين بدءا من الشافعي أصل الأصول وفي مقدّمة مصادر التّشريع. وهذا فعلا جانب إشكالي سنتوقّف عنده بمزيد من التّفصيل بعد حين عند التّطرّق إلى إشكاليات تأصيل القرآن.

عندما ننزّل المسلّمة التي انتهى إليها الشافعي في أعقاب خطبة "الرّسالة" وهي قوله «فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها»[2] في إطار نظريّة البيان التي عرضناها تتبيّن لنا المكانة المركزيّة التي بوّأ فيها الشافعي القرآن ضمن منظومة الأصول. وتتجلّى خطورة ما قرّره الشافعي في شأن هذا الأصل في خاصيّتين اثنتين أضفاهما عليه، إحداهما تستشفّ من خلال الأسلوب الذي صاغ به الشافعي مسلّمته، والأخرى نستخلصها من دلالة الآية التّاسعة والثمانين من سورة النّحل، وهي الآية التي ساقها في معرض الاستدلال على سلطة القرآن.

الخاصيّة الأولى هي خاصيّة الأبديّة، وهي المقولة التي استقرّت في العقل الإسلامي على مرّ الأزمان وصاغها الفكر الإسلامي الحديث في شعار صلاحيّة القرآن لكلّ زمان ومكان؛ ومعنى ذلك أنّ أحكام القرآن وتشريعاته لا ترتبط بظرفيّة معيّنة ولا بمقتضيات تاريخيّة واجتماعيّة محدّدة وإنّما هي فوق الزّمن والتّاريخ. ومن خلال هذه الخاصيّة يكون الشافعي قد أرسى في الثقافة العربيّة الإسلاميّة وجهة محدّدة وطابعا مخصوصا للتّشريع هو الطّابع الدّيني الذي ينبغي أن يكون لبوسا ضروريّا للقواعد المقنّنة للسّلوك الفردي والمنظّمة للعلاقات والمعاملات الاجتماعيّة. وهذا التوجّه

---

[1] الملاحظ هو أنّ معظم حديث الشافعي في الأبواب المتعلّقة بالبيان القرآني هو حديث عن السنّة؛ راجع ذلك في "الرّسالة" (باب كيف البيان؟)، ص 21 وما بعدها.

[2] الرّسالة، المرجع المذكور، ص 20.

سيظلّ مهيمنا على التشريع في العالم الإسلامي وإن بصورة نظريّة في أحيان كثيرة باعتبار التّفاوت الملحوظ من قديم الزّمان إلى اليوم بين المسلّمات المبدئيّة من جهة والممارسة العمليّة من جهة ثانية. ولن تخفّ وطأة هذا التّوجّه الدّيني بشكل ملموس إلاّ في العصر الحديث عندما بدأت سلطة التّشريع الإسلامي في التّراجع التّدريجي وبتفاوت بين الأقطار الإسلاميّة لفائدة القوانين الوضعيّة المستمدّة في معظمها مادّة وتنظيما وتقنينا من المجلاّت القانونيّة الغربيّة، وذلك حتّى في البلدان التي تبدو في ظاهر سياستها أشدّ تمسّكا بالشريعة وأكثر التزاما بها من غيرها[1].

أمّا الخاصيّة الثانية التي قرّرها الشافعي فهي صفة الشّموليّة أو بعبارة أخرى اكتمال التّشريع القرآني (تِبْيَانًا لِكُلِّ شيء). وهي صفة استوحاها الشافعي من الآية التّاسعة والثمانين من سورة النّحل وكرّسها الفقهاء والأصوليّون من بعده دون تمييز في ذلك بين المنطوق الحرفي المباشر لنصوص القرآن ومحدوديّة أحكامه التفصيليّة التي جاءت في حقيقة الأمر ملبيّة بالدّرجة الأولى لمساءلات المؤمنين وحاجياتهم خلال الطّور الأوّل من حياتهم وهو طور النّبوّة والمرحلة البدائية من تاريخ الإسلام، وهي حقيقة يعكسها علم أسباب النّزول، وإن كانت مقرّرات الفقهاء والأصوليّين قد شاءت غير ذلك وهو أن تكون «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب» بما يعنيه ذلك من نزع الأحكام من ملابساتها التاريخيّة والعمل على تأبيدها. لم يميّز الشافعي والأصوليّون الذين تلوه وحذوا حذوه بين هذا وبين الأصول والمبادئ العامّة التي تضمّنتها نصوص الشريعة سواء في ذلك الحِكَم والمقاصد التي سُنّت من أجلها الأحكام أو المنظومة القيميّة والأخلاقيّة التي تمثّل الجانب الأوفر في النصّ القرآني مقارنة بالحجم المحدود للمضامين القانونيّة فيه. يبدو إذن أنّ هذا البعد القيمي والأخلاقي الذي يمثّل فعلا جوهر الشريعة قد سقط من اهتمام الشافعي ابتداء منذ أن شرع في إرساء الرّؤية البيانيّة التي أخضع لها فقه الشريعة والتي تقوم في جوهرها على التّعاطي مع الألفاظ دون غيرها استنطاقا واستثمارا لما تحمله من دلالات تشريعيّة؛ ثم بعد ذلك أيضا من

---

[1] راجع في هذا الخصوص: صبحي محمصاني، الأوضاع التّشريعيّة في الدّول العربيّة ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين ط. 4 مزيدة ومنقّحة، بيروت، 1981 (ط .1 1957).

خلال عمليات التّقنين والتنظير اللاّحقة التي قام بها الفقهاء والأصوليّون والتي لم تخرج هي أيضا عن مباحث الألفاظ ودلالاتها، في حين نرى أنّ هذا الجانب القيميّ هو الذي يمثّل بحقّ الرّصيد الإنساني المشترك والجوهر الخالد في الشريعة، وهو البعد الذي يؤهّلها بحقّ لأن تكون قادرة على الاستمرار والخلود أو بعبارة أخرى أن تكون صالحة لكلّ زمان ومكان حسب المقولة المتداولة على لسان دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية.[1]

ومثلما غُيّب هذا الجانب القيميّ والأخلاقي فضاعت معالمه في العمل الفقهي بحكم النّهج التّقنينيّ الذي يقوم عليه، لم يركّز الشّافعي وكذلك الأصوليّون من بعده إلاّ قليلا على الأبعاد المقاصديّة في التّشريع ولم يقع الانتباه إلى خطورة هذا الجانب المهمّ في فقه الشريعة إلاّ في أخرة من الزّمن نسبيًا من تاريخ الفكر التّشريعي وذلك في القرن الثامن للهجرة مع الفقيه والأصولي أبي إسحاق الشاطبيّ (ت 790هـ).

هذه القضايا نكتفي باستثارتها هنا وسنناقشها وغيرها بمزيد من التّفصيل في سياق لاحق عندما سنتطرّق إلى إشكاليات تأصيل القرآن. ولكن لتنظر الآن في جانب آخر أساسي من عملية تأصيل القرآن هو الجانب المتعلّق بمسالك الدّلالة الشّرعيّة فيه كما حدّدها الشافعي.

لمزيد الاطّلاع على هذا البعد أُنظر: الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النّشر الجامعي، ط. ثانية منقّحة، تونس، 2000، ص 310 وما بعدها.

المبحث الثالث

تأصيل منهج فقه النصّ

(مسالك الدلالة في القرآن أو التأصيل اللغوي)

ينطلق الشافعي في تحديد هذه المسالك من مسلّمتين اثنتين، المسلّمة الأولى هي أنّ القرآن قد نزل بلغة العرب. ويعتبر الشافعي أنّ هذه الحقيقة ينبغي أن يدركها كلّ شخص له صلة بعلم الكتاب، فهي جزء لا يتجزّأ من علم الكتاب أو من جماع العلم به، ذلك أنّ «من جماع علم الكتاب العلم بأنّ جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب».[1]

المسلّمة الثانية التي يقرّرها الشافعيّ هي أنّ لغة القرآن عربيّة خالصة لا تشوبها شائبة من أيّ لسان آخر. ويبدو أنّ هذه المسلّمة لم تكن في زمانه محلّ إجماع، ولذلك نراه يصوغها في أسلوب جداليّ يدحض فيه دعوى أن تكون في القرآن ألفاظ دخيلة أعجميّة إلى جانب ألفاظه العربيّة. يقول: «وقد تكلّم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلّم فيه لكان الإمساك أولى به وأقرب من السّلامة له إن شاء الله. فقال منهم قائل: إنّ في القرآن عربيّا وأعجميّا»[2]. ويذهب الشافعي إلى نفي هذا الزّعم نفيا باتّا مستدلاّ على ذلك بالقرآن نفسه، فيقول: «والقرآن يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء، إلاّ بلسان العرب"[3]. غير أنّ الشافعي لا ينكر بمعزل عن القرآن ظاهرة تأثّر اللّغات بعضها ببعض وتشابه الألفاظ فيها سواء عن طريق التّعلّم أو في أصل الوضع.

1 الشافعي، الرّسالة، المرجع المذكور، ص 40.

2 نفس المرجع، ص 41.

3 نفس المرجع، ص 42.

وهو مبدأ ينطبق على اللّغات فيما بينها مثلما ينطبق على اللّهجات داخل اللّغة الواحدة.

يستدلّ الشافعي على «أنّ كتاب الله بلسان العرب لا يخلطه فيه غيره» بشواهد قرآنيّة منها الآية «وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ»[1]. ولكن يبدو أنّ الشافعي قد شعر بأنّ هذه الآية لا تكفي دليلا على عربيّة القرآن لأنّها تصطدم مع حقيقة قرآنيّة أخرى وهي أنّ الرّسول قد بُعث للأمم كافّة وليس للعرب وحدهم. وهذا الأمر يحتمل افتراضين، إمّا أن يكون الرّسول بُعث بألسنة تلك الأمم أو أن يكون بُعث بلسان قومه ووجب على سائر الأمم أن تتعلّم لسان النّبيّ ما استطاعت. ويحلّ الشافعي هذا الإشكال بأيسر الطّرق ولكن أيضا بأقلّها إقناعا، فيذهب إلى أنّ الأمم وإن آختلفت في ألسنتها بحيث لا يفهم بعضها عن البعض الآخر فلا بدّ أن يكون بعضها تبعا لبعض وأن يكون الفضل في الألسن للّسان المُتّبع. ثم يقرّر على إثر ذلك أنّ «أولى النّاس بالفضل في اللّسان من لسانه لسان النّبيّ»[2].

من الواضح أنّ طرح الشافعي لقضيّة الدّخيل في القرآن وفي العربيّة عموما هو طرح دينيّ محض ينطلق من تصوّر صفويّ للّغة وتغلب عليه النّبرة التبجيليّة للإسلام؛ فهو بالتّالي بعيد كلّ البُعد عن الطّرح اللّغوي العلمي وعن حقيقة التّداخل بين اللّغات وقضايا الدّخيل والاستعارة اللّغويّة (Emprunt). ولا شكّ أنّ الشافعي في ما ذهب إليه من قول بصفاء لغة القرآن وخلوّها من الدّخيل يبدو متأثّرا إلى حدّ كبير بالمسلّمات الكلاميّة التي أفرزتها النّقاشات اللاّهوتيّة حول طبيعة الكلام الإلاهي وفي مقدّمة تلك المسلّمات القول بقدم القرآن وإعجازه من المنظور السنّي المتعارف.[3]

والحقيقة أنّ أقدم المفسّرين قد أقرّوا على خلاف الشافعي بوجود ألفاظ كثيرة غير عربيّة في القرآن ودرسوها بكامل الحريّة. ويروى أنّ الفضل يعود إلى ابن عبّاس ومدرسته في العناية بتلك الألفاظ من حيث مأتاها ومعانيها.

---

1 إبراهيم 4/14.

2 الرّسالة، المرجع المذكور، ص 46.

3 أُنظر مزيدا من التّفاصيل حول هذه المسألة: فصل (قرآن)، بقلم A. T. Welch، دائرة المعارف الإسلاميّة (النسخة الفرنسيّة)، ط 2.

كما أنّ كثيرا من اللّغويّين من أمثال أبي عبيد (ت 224هـ) كانوا يرون في خصوص الدّخيل عكس ما كان يراه الشافعي.

وقد وقف الطّبري (ت 310هـ) وعدد آخر من العلماء موقفا توفيقيّا فاعتبروا أنّ الألفاظ الدّخيلة المزعومة ليست سوى ألفاظ مشتركة بين العربيّة ولغات أخرى. والجدير بالتّذكير أنّ الشافعي نفسه قد أقرّ بهذا الأمر من وجهة نظر لغويّة عامّة دون أن يسحب ذلك على لغة القرآن.

ويبدو السّيوطي بشكل خاصّ من أبرز العلماء الذين تحرّروا من قيود الاعتبارات الدّينيّة إذ نراه في كتاب "الإتقان" يعتني بالدّخيل في القرآن ويخصّص بابا للألفاظ التي لا تنتمي إلى لغة الحجاز وبابا آخر للألفاظ غير العربيّة أصلا[1]. كما أنّه قام في كتابه "المتوكّلي" بتبويب ألفاظ كثيرة دخيلة من الحبشيّة والفارسيّة واليونانيّة والهنديّة والسّريانيّة واليهوديّة والنّبطيّة والقبطيّة واللّغات السّوادنيّة والبربريّة.[2]

ويقسّم المستشرق الانجليزي آرثر جفري الدّخيل في القرآن ثلاثة أقسام أو أصناف هي حسب تحديده:

- ألفاظ غير عربيّة ولا يمكن إلحاقها بأيّ جذر عربي مثل (الاستبرق – الزّنجبيل – الفردوس)

- ألفاظ سامية جذرها الثلاثي موجود في العربيّة ولكنّها وردت في القرآن بمعان لا توجد في العربيّة مثل (فاطر: Créateur) و(صوامع: Cloîtres) و(درس: étudier les écritures avec ardeur).

- ألفاظ عربيّة خالصة ومتداولة إلاّ أنّها استُعملت في القرآن في معان تقنيّة أو لاهوتيّة بتأثير من لغات أخرى، وذلك مثل (نُور: في

---

1 السّيوطي، الإتقان، دار قهرمان للطباعة والنشر والتوزيع، ط 4، استانبول، 1978، ج 1، ص ص 175-184.

2 فصل (قرآن) المذكور؛ وأُنظر أيضا مسردا للألفاظ المعرّبة في "الإتقان"، المرجع المذكور، ج1، ص.180 وما بعدها.

معنى الشريعة) و(رُوح) وخاصّة (روح القُدس) و(كلمة) عند الحديث عن النبيّ عيسى[1].

ينطلق الشافعي من المسلّمة السّابقة ليقرّر قاعدة أصوليّة لها اتّصال وثيق بالعمل الاستنباطي، ومفاد هذه القاعدة هو أنّ فقه الكتاب مرتهن بفقه العربيّة، بمعنى أنّه لا يتأتّى لأحد أن يدرك المعاني التّشريعيّة في القرآن ولا أن يقدر على استنباط الأحكام منها إلاّ أن يكون قد أحاط بالعربيّة من حيث أساليبها في التّعبير وأفانينها في تشقيق المعاني وتصريفها. وستغدو هذه القاعدة كما هو معلوم أحد الشروط الأساسيّة المؤهّلة للفقه والاجتهاد. يقول الشافعي في ذلك: «وإنّما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره لأنّه لا يعلم من إيضاح جُمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرّقها. ومن علمه انتفت عنه الشّبه التي دخلت على من جهل لسانها»[2].

لم تخرج طرائق القرآن في التّعبير عن المعاني عن نفس الأساليب التي ألفتها العرب ودرجت عليها في لسانها لأنّ الخطاب القرآني حسب الشافعي قد صيغ وفق تلك الأساليب، «إنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[3].

وقد تنوّعت أساليب التعبير في العربيّة فكان من أبرزها حسب تصنيف الشافعي وآصطلاحه[4]:

- العامّ الظّاهر الذي يراد به العامّ الظّاهر.
- العامّ الظّاهر الذي يراد به العامّ ويدخله الخاصّ.
- العامّ الظّاهر الذي يراد به الخاصّ.
- الظّاهر الذي يدلّ السّياق على أنّه يراد به غير ظاهره.

---

1 فصل (قرآن) المذكور.

2 الشافعي، الرّسالة، المرجع المذكور، ص 50.

3 نفسه، ص 52.

4 نفس المرجع والصّفحة.

- تسمية الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة. وهو يعني بذلك ظاهرة الترّادف.

- تسمية المعاني الكثيرة بالاسم الواحد. وهو يقصد بذلك المشترك.

ويمرّ الشافعي بعد ذلك إلى تصنيف أساليب القرآن بآعتبارها أساليب لا تخرج عن ذات الأساليب التي تميّزت بها العربيّة فيحصرها في وجوه متعدّدة يعرضها في الرّسالة[1] ويشرحها ويمثّل عليها بنماذج قرآنيّة يعتبرها ممثّلة لنظائر أخرى كثيرة في القرآن بل وفي السنّة أيضا.

- الوجه الأوّل: العامّ الذي يُراد به العام.

ويمثّل الشافعي على ذلك بعدد من الآيات القرآنيّة منها الآية: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شيءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شيء وَكِيلٌ»[2] ثمّ يشرح وجه الدّلالة على العموم فيها فيقول: «فكلّ شيء من سماء وأرض وذي روح وشجر وغير ذلك، فاللّه خلقه».[3]

- الوجه الثاني: العامّ يراد به العامّ ويدخله الخصوص.

ويمثّل الشافعي على ذلك بالآية «مَا كَانَ لأَهْلِ المَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلاَ يَرْغَبُوا بِأَنْفُسِهِمْ عَنْ نَفْسِهِ»[4]. ثمّ يبيّن احتمال الآية لدلالتي الخصوص والعموم معا فيقول: «إنّما أريد به من أطاق الجهاد من الرّجال، وليس لأحد منهم أن يرغب بنفسه عن نفس النّبيّ، أطاق الجهاد أو لم يطقه»[5]. فوجه العموم في الآية هو عدم الرّغبة بالأنفس عن نفس الرّسول، فهذا بمثابة المبدإ العامّ الذي يشترك فيه الجميع سواء منهم القادر

---

1 الشافعي، الرّسالة، المرجع المذكور، ص 53 وما بعدها.

2 الزّمر 62/39.

3 الرّسالة، ص 54.

4 التوبة 120/9.

5 الرّسالة، ص 54.

على الجهاد وغير القادر. أمّا وجه الخصوص فهو أنّ واجب الجهاد مقصور على من أطاقه من الرّجال.

- الوجه الثالث: العامّ الذي يفيد الخصوص.

يمثّل الشافعي على هذا الوجه بالآية «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ القَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا»[1] ثم يفسّر دلالة الخصوص فيها بقوله «وفي (القرية الظّالم أهلها) خصوص لأنّ كلّ أهل القرية لم يكن ظالما، فقد كان فيهم المسلم، ولكنّهم كانوا فيها مكثورين، وكانوا فيها أقلّ»[2].

- الوجه الرّابع: ما نزل من الكتاب عامّ الظّاهر وهو يجمع العامّ والخصوص.

ومن الأمثلة التي يستشهد بها الشافعي على هذا الوجه الآية «إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا، إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ»[3]. ويُفسّر الشافعي دلالة العموم في الجزء الأوّل من الآية بقوله: «فكلّ نفس خوطبت بهذا في زمان رسول الله وقبله وبعده مخلوقة من ذكر وأنثى وكلّها شعوب وقبائل»[4]. أمّا الجزء الثاني منها وهو قوله «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» فهو من الخاصّ «لأنّ التّقوى إنّما تكون على من عقلها وكان من أهلها من البالغين من بني آدم، دون المخلوقين من الدّواب سواهم، ودون المغلوبين على عقولهم ومنهم الأطفال الذين لم يبلغوا وعقل التّقوى منهم»[5]. ويتّضح من خلال هذا التّعليل أنّ دلالة الخصوص في هذا الجزء الثاني من الآية إنّما يستمدّها الشافعي من خلال قراءة تأويليّة مسقطة على النصّ يأخذ فيها بالاعتبارات الفقهيّة المتمثّلة في الشروط والقيود المؤهّلة للزوم التّكاليف الشّرعيّة. ومعنى ذلك أنّ هذه الدّلالة لا ينطق بها نصّ الآية

---

1 النساء 4/75.

2 الرّسالة، ص 55.

3 الحجرات 49/13.

4 الرّسالة، ص 57.

5 نفس المرجع والصّفحة.

ذاته بداهة وبصفة مباشرة بقدر ما هي متأتيّة من فعل تأويليّ خاضع لمقتضيات مسبقة ومن خارج النصّ على كلّ حال. ومن هنا تأخذ قراءة النصّ الشرعي على يدي الشافعي طابعا استدلاليّا لا استقرائيّا كما هو المفروض. ولربّما استشعر الشافعي نفسه ذلك لأنّنا نراه في هذه الحالة لا يكتفي بالقرآن أو قل لا يجده كافيا في الإفصاح عن هذا الوجه من الدّلالة فيلتجئ إلى نصّ آخر مواز هو نصّ السنّة ليستمدّ منه دليلا معاضدا لما قرّره في خصوص هذا الوجه. ويتمثّل ذلك في مجمل القيود الفقهيّة التي ذكرها وهي قيود نطقت بها السنّة حسبما يصرّح به في قوله «والكتاب يدلّ على ما وصفت، وفي السنّة دلالة عليها. قال رسول الله (رُفع القلم عن ثلاثة: النّائم حتّى يستيقظ والصبيّ حتّى يبلغ والمجنون حتّى يُفيق)»[1].

ولا شكّ أنّ التجاء الشافعي إلى السنّة مرّة أخرى في هذا السّياق الذي يسعى فيه إلى تحديد مسالك الدّلالة الشرعيّة في القرآن على النّحو الذي ارتضاه يمثّل فضلا عمّا سبق أن لاحظناه في سياقات تقدّمت مؤشّرا آخر على حقيقة الطّاقة التشريعيّة الذّاتيّة التي ينطوي عليها القرآن فعلا، فهي طاقة تبدو على كلّ حال ومهما كانت الأولويّة المطلقة والمبدئيّة التي يحظى بها هذا المصدر في الرّؤية الفقهيّة والأصوليّة، محدودة على الأقلّ من زاوية النّظر البيانيّة التي تقيّد بها الشافعي. وبالتّالي فإنّ هذا اللّجوء المستمرّ من قبل الشافعي إلى السنّة في سياق مخصوص هو سياق تأصيل القرآن يدفعنا إلى التّساؤل من جديد عن مدى المشروعيّة في جعل هذا النصّ على رأس المصادر التّشريعيّة وهو على ما هو عليه من عدم الكفاية الذّاتية من حيث القدرة على توفير الدّلالات الشرعيّة والتّشريعيّة المطلوبة وارتهانه المستمرّ بالسنّة خاصّة في هذا المضمار؛ والتّساؤل أيضا عمّا إذا كان الشافعي يقوم من حيث يشعر أولا يشعر بتأصيل السنّة في سياق كان يهدف فيه بالقصد الأوّل إلى تأصيل القرآن.

- الوجه الخامس: ما نزل من الكتاب عامّ الظّاهر يراد به كلّه الخاصّ

---

[1] الرّسالة، ص ص 57-58.

يستشهد الشافعي على هذا الوجه بجملة من الآيات القرآنيّة ويعقّب على كلّ واحدة منها موضّحا دلالة الخصوص فيها، وهو من خلال كلّ تعليق يقحم ضابطا جديدا يستند إليه في تقنين هذا الوجه من وجوة الدّلالة في القرآن. من هذه الآيات الآية التي جاء فيها: «الّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ: إنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إيمانًا. وقالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ ونِعْمَ الوَكِيلُ»[1]. ويُفسّر الشافعي دلالة الخصوص في هذه الآية بقوله: «فإذ كان مَنْ مع رسول الله ناسا غير من جمع لهم من النّاس، وكان المخبرون لهم ناسا غير من جمع لهم وغير من معه ممّن جمع عليه معه، وكان الجامعون لهم ناسا، فالدّلالة بيّنة ممّا وصفت من أنّه إنّما جمع لهم بعض النّاس وعلى دون بعض. والعلم يحيط أنْ لم يجمع لهم النّاس كلّهم، ولم يخبرهم النّاس كلّهم، ولم يكونوا هم النّاس كلّهم. ولكنّه لمّا كان اسم (النّاس) يقع على ثلاثة نفر وعلى جميع النّاس وعلى من بين جميعهم وثلاثة منهم، كان صحيحا في لسان العرب أنْ يقال (الذين قال لهم النّاس) وإنّما الذين قال لهم ذلك أربعة نفر (إنَّ النّاس قد جمعُوا لكم) يعنون المنصرفين عن أحد»[2].

يظلّ الشافعي من خلال تعليقه هذا على الشاهد القرآني وفيّا للقاعدة التي قرّرها في خصوص لغة القرآن من حيث تماثلها وتوافقها مع سُنن التعبير في اللّسان العربي، ولذلك نراه يعوّل في ضبطه لهذا الوجه الخامس من وجوه الدّلالة في القرآن على الاعتبارات اللّغويّة بما تقوم عليه من بداهات متأتيّة من العلم باللّسان وبمنطق اللّغة وأصول الوضع فيها. غير أنّ دلالة الألفاظ ومنطق اللّغة قد لا يكونان وحدهما كافيين في الآية الواحدة لإبراز هذا الوجه وضمان التمثّل الكامل لحقيقته فيضطرّ الشافعي إلى توسيع دائرة الاستدلال اللّفظي باحثا عن ضالّته في سياق أعمّ من سياق الآية هو السّياق القرآني بمجمله معتمدا في ذلك قاعدة أنّ القرآن يفسّر بعضه بعضا، ومن ثمّ تضافر الآيات العديدة في تشكيل الدّلالة الواحدة. هذا التمشّي الموازي الذي ينتهجه الشافعي في تقنين مسالك الدّلالة يتجلّى من خلال تعليق له على الآية «وَقُودُهَا

1 آل عمران 173/3.

2 الرّسالة، ص ص 59-60.

النّاسُ وَآلْحِجَارَةُ»[1]، وهو قوله: «فدلّ كتاب اللّه على أنّه إنّما وقودها بعض النّاس لقول اللّه (إنَّ الّذينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الحُسْنَى أُولئكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ)[2]»[3].

وقد يكون الضّابط المعوّل عليه في تحديد دلالة الخصوص واقعا خارج السّياق النّصّي تماما فيلتمسه الشافعي من خلال القرائن الحالية الكامنة في السّياق الاجتماعي المكتنف للتّنزيل. وهو ما يتبدّى من خلال تعقيبه على المثال الثالث الذي يستشهد به وهو الآية «ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أفَاضَ النَّاسُ»[4]. وتعقيب الشافعي على الآية هو قوله: «فالعلم يحيط –إنّ شاء اللّه– أنّ النّاس كلّهم لم يحضروا عرفة في زمان رسول اللّه، ورسول اللّه المخاطب بهذا ومَنْ معه، ولكنّ صحيحا من كلام العرب أن يقال (أفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أفَاضَ النَّاسُ) يعني بعض النّاس»[5]. واضح إذن أنّ دلالة الخصوص التي يتّخذ منها الشافعي مسلكا هامّا من مسالك الدّلالة في القرآن يتضافر في تحديدها سياقان أحدهما داخليّ هو سياق الآية بما تشتمل عليه من قرائن لفظيّة، وسياق خارجي يتمثّل في القرائن الحالية المحتفّة بواقع التّنزيل.

يتّضح من خلال ما سبق أنّ تقنين دلالة الخصوص في أسلوب التعبير القرآني يستند فيه الشافعي إلى ضوابط متنوّعة يأتي في مقدّمتها ضابط اللّغة بمعنى الوضع اللّغوي ومنطق اللّغة في تفاعله مع منطق العقل والحسّ السّليم. أضف إلى ذلك تضافر الدّلالات داخل السّياق القرآني العامّ، وكذلك القرائن الحاليّة الماثلة في واقع التّنزيل. وقد تردّدت على لسان الشافعي في سياق تحديده لهذا المسلك الدّلالي عبارة مفتاح تنتظم مختلف الضّوابط التي أشرنا إليها وهي قوله «والعلم يحيط أنّ...» قاصدا بذلك الإدراك المتحقّق من خلال العلم باللّغة ومن خلال البداهة المتأتّية من منطق العقل ومن الحسّ ومقتضى الحال.

- الوجه السّادس: الصّنف الذي يبيّن سياقه معناه.

---

1 البقرة 24/2؛ وأيضا التّحريم 6/66.

2 الأنبياء 101/21.

3 الرّسالة، ص 62.

4 البقرة 199/2.

5 الرّسالة، ص 61.

يمثّل الشافعيّ على هذا الوجه بالآية «وَاسْأَلْهُمْ عَنِ القَرْيَةِ التي كَانَتْ حَاضِرَةَ البَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لاَ يَسْبِتُونَ لاَ تَأْتِيهِمْ، كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ»[1]. ويُفسّر الشافعي الوظيفة البيانيّة التي يؤدّيها السّياق في تحديد معاني الألفاظ فيقول: «ابتدأ جلّ ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلمّا قال (إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ) دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية، لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السّبت ولا غيره، وأنّه إنّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[2].

من الواضح أنّ التّفاصيل التي تضمّنها تعليق الشافعي على الشاهد القرآني يمكن أن تختصر في مفهوم "التّضمين". فالظّاهرة السّياقيّة التي ينبّه إليها هنا في معرض تقنينه لمسالك الدّلالة في القرآن هي عين الظاهرة اللّغويّة التي أشرنا إليها، ذلك أنّ لفظ (القرية) الوارد في الآية وإن دلّ على المكان فإنّه يتضمّن بداهة معنى الحالّ في المكان. وتتّضح هذه الدّلالة حسب الشافعي من خلال السّياق اللاّحق للفظة (القرية) في الآية، وبالتحديد من خلال قرينة لفظيّة هي قوله «إذ يعدون في السّبت». فهذه القرينة هي التي توجّه إدراك القارئ أو السّامع إلى أنّ المقصود بالسّؤال في الآية هم أهل القرية لا القرية عينها.

ولئن اجتهد الشافعي في إبراز دور السّياق النصّي بقرائنه اللّفظيّة في تحديد الدّلالة المقصودة فإنّ اللّفظة المضمّنة –أي لفظة القرية– لا تبدو في حقيقة الأمر في حدّ ذاتها وبقطع النّظر عن تلك القرائن قاصرة عن تأدية المعنى المقصود، وهو معنى الحالّ بالمكان ذاته. وبالتالي فإنّ القرينة هنا هي في واقع الأمر راجعة إلى العقل والمنطق والحسّ أكثر ممّا هي راجعة إلى الألفاظ ذاتها.

- الوجه السّابع: الصّنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره.

---

[1] الأعراف.163/7.

[2] الرّسالة، ص ص 62-63.

المثال الذي يجسّم بواسطته الشافعي هذا الوجه من وجوه الدّلالة في القرآن هو الآية «مَا شَهدْنَا إلاَّ بمَا عَلِمْنَا، وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ. وَاسْأَلِ القَرْيَةَ التي كُنَّا فِيهَا وَالعِيرَ التي أَقْبَلْنَا فِيهَا، وإنّا لَصَادِقُونَ».[1] ويعقّب الشافعي على المثال قائلا: «فهذه الآية في مثل الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللّسان أنهم إنّما يخاطبون (يعني إخوة يوسف) أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العِير، لأنّ القرية والعِيرَ لاَ يُنبِئَان عَنْ صِدْقِهِمْ».[2]

لعلّه من الواضح أنّ هذا الوجه لا يختلف في حقيقته عن الوجه الذي سبقه، فالمثال الذي يستشهد به الشافعي وكذلك تعليقه عليه يدلاّن معا على أنّه داخل هو أيضا في باب التّضمين بآعتبار أنّ سؤال القرية إنّما يعني سؤال أهلها وساكنيها، وكذلك سؤال العير إنّما يُقصد به سؤال أهل العير لا العير ذاتها. وبالتالي لسنا ندري لماذا خصّه الشافعي بالتّفريع فجعله مسلكا في الدّلالة قائما بذاته، إلاّ أن تكون صورة الاختلاف من وجهة نظره هي أنّ الوجه السّابق يلعب فيه السّياق دورا بيانيّا في حين أنّ هذا الوجه يتكفّل فيه اللّفظ وحده بالإبانة عن الدّلالة المقصودة وهي دلالة التّضمين. ويبدو أنّ الشافعي قد أصاب هنا عندما اعتبر أنّ «العلم باللّسان» أي العلم باللّغة منطقها وتصاريفها ومجازاتها هو الذي يوجّه السّامع إلى دلالة التّضمين دون أن يكون محتاجا في ذلك إلى القرائن السياقيّة. وهذا ما يؤكّد ما ذهبنا إليه بصدد المثال السّابق عندما لاحظنا نفس ما لاحظه الشافعي بصدد هذا المثال، مع التّنبيه ثانية إلى التّماثل الموجود بين الوجهين.

- الوجه الثامن: ما نزل عامّا دلّت السنّة خاصّة على أنّه يراد به الخاصّ.

من الأمثلة القرآنيّة التي يستدلّ بها الشافعي على هذا الوجه الآية «وَٱعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ من شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُربَى وَٱلْمَسَاكِينِ وابْنِ السَّبِيلِ».[3] ويعلّق الشافعي على الشاهد مبرزا دور السنّة في

---

1 يوسف 12/81-82.

2 الرّسالة، ص 64.

3 الأنفال 8/41.

تخصيص الحكم الوارد في الآية بقوله: «فلمّا أعطى رسول الله بني هاشم وبني عبد المطّلب سهم ذي القربى، دلّت سُنّة رسول الله أنّ ذا القربى الذين جعل الله لهم سهما من الخمس بنو هاشم وبنو عبد المطّلب دون غيرهم»[1].

مع هذا المسلك الدّلالي يخرج الشافعي تماما من الدّائرة الدّلاليّة القرآنيّة ليستدعي نصًّا آخر يضطلع بوظيفة بيانيّة مكمّلة للدّلالة الشرعيّة فيه؛ وبالتّالي فإنّه في هذه الحالة لم يعد النصّ القرآني مكتفيا بذاته في إنتاج الدّلالات الشرعيّة المؤسّسة للأحكام. وهذا مظهر آخر نلمس من خلاله دليلا إضافيّا على محدوديّة النصّ القرآني من حيث طاقاته التّشريعيّة الفعليّة ينضاف إلى ما سبق أن لاحظناه في هذا الخصوص في سياقات تقدّمت؛ كما يمكن أن نلمس فيه أيضا مظهرا آخر من مظاهر حرص الشافعي على توثيق الصّلة بين القرآن والسنّة، وهو ما سبق أن لاحظناه أيضا بصدد بسط النظريّة البيانيّة التي قام بصياغتها والتي تبدّت من خلالها ملامح أخرى من هذه الصّلة.

ولكن ينبغي أن نشير من جهة ثانية إلى أنّ هذه الصّلة وبالاستناد إلى حكم التّخميس بالذّات لن تكون مؤبّدة، فهي ستنقطع بعد انقضاء عهد الرّسول والصّحابة وذلك عندما سينتقل سهم ذوي القربى من ذوي قربى الرّسول إلى ذوي قربى الخلفاء والملوك. ومعنى ذلك أنّ الوظيفة التّخصيصيّة للسنّة فيما يتعلّق بهذا الحكم القرآني ستترك مكانها للاجتهاد والرّأي الفقهي.

وإذا كان هذا المثال يعكس مظهرا من مظاهر العلاقة بين القرآن والسنّة تبدو فيه وظيفتها مقتصرة فعلا على تخصيص عمومات القرآن بمعنى أنّها تكتفي بتأدية وظيفة تكميليّة ضمن الوظيفة الدّلاليّة الأساسيّة التي يضطلع بها القرآن باعتباره أصل الأصول عند الشافعي فإنّ المثال الثاني الذي يورده في نفس هذا السّياق يعكس مظهرا آخر أشدّ خطورة من الأوّل. والمثال هو آيتان الأولى تخصّ عقوبة الزّنا ونصّها هو «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحدٍ مِنْهُمَا مائة جَلْدَةٍ»[2] والثانية في حقّ الإماء وقد جاء فيها «فَإِذَا أُحْصِنَّ فَإِنْ

[1] الرّسالة، ص 68.

[2] النّور 2/24.

أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ»[1]. ويعلّق الشافعي على وجه التّخصيص في الآيتين بواسطة السنّة أيضا فيقول: «فدلّ القرآن على أنّه إنّما أُريد بجلد المائة الأحرار دون الإماء. فلمّا رجم رسول اللّه الثيّب من الزّناة ولم يجلده دلّت سنّة رسول اللّه على أنّ المُراد بجلد المائة من الزّناة الحرّان البكران»[2]. ما هي حقيقة الوظيفة التي تؤدّيها السنّة هنا؟

لنلاحظ بدءا أنّ هنالك مستوى أوّل من مستويات الدّلالة لم يخرج فيه التّخصيص عن الدّائرة الدّلاليّة القرآنيّة وذلك بواسطة ما سمّيناه تضافر السّياقات القرآنيّة، وهو المستوى الذي خصّصت فيه الآية الثانية المعنيّين من الزّناة بعقوبة الجلد، وهم صنف الأحرار، باعتبار أنّ الآية الأولى قد نصّت عليهم على وجه العموم. أمّا المستوى الثاني من مستويات الدّلالة على الحكم فهو المتعلّق بآتّخاذ عقوبة الرّجم بدلا من الجلد، ففي هذا المستوى يبدو واضحا أنّ الدّور التّخصيصيّ الذي تقوم به السنّة إنّما يُقحم في حقيقة الأمر حكما جديدا وإضافيّا لم ينصّ عليه القرآن أصلا. ومعنى ذلك أنّ السنّة في هذه الحالة لم تقم بدور تخصيصيّ بقدر ما هي تسنّ أو تنشئ حكما جديدا مسكوتا عنه في القرآن؛ وبالتّالي يكون الشافعي هنا قد خرج خروجا تامّا عن الحيز الدّلالي القرآنيّ ليجعل من السنّة طرفا أساسيّا مشاركا في إنتاج الدّلالة الشرعيّة أو بعبارة أخرى أعمّ ليُسند إليها وظيفة الآستقلال بالتّشريع، وإن كان يبدي حرصا واضحا على أن تظلّ وظيفة السنّة هنا منحصرة في مجرّد التّخصيص أي دائرة في فلك الوظيفة الأولى والأصليّة للقرآن. وهذا ليس غريبا عن المنطق الأصولي الذي بنى عليه الشافعي تعامله مع السنّة إذ ما فتئ يسعى إلى توثيق صلتها بالقرآن، وفي ذلك بدون شكّ وجه من وجوه تثبيت مشروعيتها وتحذير حجّيتها. وفعلا فإنّ الشافعي لن يألو جهدا في الاستدلال على هذه المشروعيّة، ولذلك نراه مباشرة في السّياق اللاّحق لهذا السّياق الذي خصّصه لتقنين مسالك الدّلالة في القرآن يخصّص فصلا استدلاليّا بعنوان: «بيان فرض اللّه في كتابه اتّباع سنّة نبيّه»[3].

---

1 النساء 25/4.

2 الرّسالة، ص 67.

3 أُنظر الرّسالة، ص 73 وما بعدها.

تلك هي وجوه البيان في القرآن كما حدّدها الشافعي وقنّنها وهو ما عبّرنا عنه بمسالك الدّلالة الشرعيّة في النصّ القرآني. وقد فرّعها الشافعي إلى ثمانية وجوه أو مسالك اعتبرها أوّلا من صميم لسان العرب وثانيا من جماع العلم بالقرآن أي في مقدّمة الشروط الضّروريّة لفقهه. ويمكن إرجاع هذه التّفريعات الثمانيّة إلى صنفين كبيرين أساسيّين هما:

- صنف تتحدّد الدّلالة فيه من داخل القرآن ذاته، وذلك من خلال معاني الألفاظ في حدّ ذاتها أو من خلال المعاني التي تكتسيها في علاقاتها السّياقيّة. وقد يكون سياق الآية الواحدة كافيا في إدراك الدّلالة الشرعيّة. وقد تحتاج الآية إلى أخرى تؤلّف معها سياقا مشتركا يساعد في إدراك الدّلالة المقصودة.

- صنف تتشكّل فيه الدّلالة من خارج السّياق القرآني أي بالاعتماد على نصّ آخر مواز هو نصّ السنّة وقد ناط به الشافعي ثلاث وظائف أساسيّة هي وظيفة ترجيح الاحتمال، ووظيفة تفصيل الإجمال، ووظيفة الاستقلال بالتّشريع.

ما هي الآن أهمّ المستخلصات التي يمكن الانتهاء إليها من خلال هذه الصّورة التي تجلّى فيها تأصيل القرآن على يدي الشافعيّ؟

إنّ ما سبق عرضه وتحليله فيما يتعلّق بالنّظريّة البيانيّة ومسالك الدّلالة في النصّ الشّرعيّ يمثّل أهمّ مظهر من مظاهر الجهد الفكري والتّنظيري الذي بذله الشافعي في تأصيل القرآن مصدرا تشريعيّا. ومن خلال ذلك تتراءى لنا أهمّ المقرّرات والمرتكزات التي عمل الشافعي على إرسائها في خصوص المصدر الأوّل من مصادر التشريع والتي ستغدو من ثوابت الفكر التشريعي الإسلامي ومسلّماته.

شمل تأصيل القرآن على يدي الشافعي جانبين مهمّين، الجانب الاوّل الأساسي هو إرساء سلطة النصّ باعتباره مرجعا تشريعيّا. وقد اعتبر الشافعي ذلك مسلّمة ترجع إلى طبيعة النصّ القرآني حسب تقديره، فهو في نظره مدوّنة تركّزت فيها التّعاليم بشكل جوهريّ على أحكام التّحليل والتّحريم. ومن أهمّ ما قرّره الشافعي في هذا الخصوص صفتا الاكتمال التشريعي والأبديّة. ومن خلال هذه المسلّمة يكون الشافعي قد حدّد بصفة نهائيّة أفقا مخصوصا للتشريع في الإسلام لا ينبغي تجاوزه هو الأفق الدّيني المبنيّ في

جوهره على معايير الحلال والحرام؛ وبالتّالي يكون قد جعل الكلمة العليا في ذلك للشرع على حساب العقل والخبرة البشريّة.

ورغم السّعي الحثيث الذي أبداه الشافعيّ في استنباط مسالك الدّلالة في القرآن وتقنينها فإنّ جهده في هذا المضمار قد كشف عن حقيقة ساطعة وهي أنّ هذه المسالك وإن حرص الشافعي على تفريعها وتعديد وجوهها قد بدت لنا محدودة بشكل لافت؛ وخير دليل على ذلك أنّه قد وجد نفسه في كثير من الأحيان مدفوعا إلى استدعاء مرجعيّة نصيّة أخرى رديفة خارجة تماما عن الدّائرة القرآنيّة ومختلفة عن نصّ الوحي من حيث الهويّة والطّبيعة هي السنّة ليسند إليها كما رأينا ثلاث وظائف أساسيّة اثنتان منها بيانيّتان هما الوظيفة التأويليّة التّرجيحيّة ووظيفة تفصيل الإجمال، والثالثة أشدّ خطورة من الأوليين وهي وظيفة الاستقلال بالتّشريع.

ولا شك أنّ لهذه الحقيقة دلالتين اثنتين على الأقلّ مهمّتين، الدّلالة الأولى هي محدوديّة حجم الطّاقة التّشريعيّة الفعليّة التي يتجلّى بها القرآن على الصّعيد البياني الدّلالي فضلا عن المضامين التّشريعيّة ذاتها، فهي بدورها مضامين محدودة كما سيتّضح في سياق لاحق. أمّا الدّلالة الثانية فهي أنّ الشافعي وفيما كان منكبّا على تأصيل القرآن بالقصد الأوّل، كان في غضون ذلك يُنجز عملا آخر على الصّعيد التّأصيليّ ذاته شديد الخطورة هو تثبيتُ سلطة السنّة. وهذا مظهر أوّل مهمّ من مظاهر الجهد الكبير الذي بذله الشافعي في تأصيل هذا المصدر التّشريعي الثاني، وستتراءى لنا مظاهر أخرى من ذلك في السّياقات اللاّحقة من هذا البحث.

الجانب الثاني المهمّ الذي شمله تأصيل القرآن هو تقنين مسالك الدّلالة الشرعيّة فيه، فقد رأينا الشافعي يخوض في مسائل العامّ والخاصّ وفي وجوه التّخصيص وقرائنه من داخل السّياق القرآني ومن خارجه، ويربط ذلك بسنن العرب في التّخاطب وأفانين اللّسان في تصريف الألفاظ وتشقيق المعاني. وهو من خلال كلّ ذلك يقوم بإنجاز أمر مهمّ على الصّعيد البيانيّ هو ضبط الآليات التي يقوم عليها إنتاج الخطاب الشرعيّ؛ وهي عين الآليات التي ينبغي أن يُعتدّ بها في تفسيره وفقه أحكامه. وهو الشرط الذي اختزله الشافعي في سياقات عديدة من "الرّسالة" في كلمة "العلم".

والملاحظ هو أنّ هذه الآليات تنصبّ بصفة أساسيّة على الألفاظ وعلى ما تدلّ عليه من معان مباشرة أو دلالات غير مباشرة بهدي من الوضع اللّغوي ومن منطق اللّغة أوّلا وكذلك من القرائن اللّفظيّة الحافّة بالعبارات الشرعيّة والمتضافرة إمّا داخل السّياقات الصّغرى، سياقات الآيات المفردة، أو داخل السّياق الأكبر وهو السّياق القرآني برمّته.

وعلى أساس من هذا التّقنين النّظري داخل النّظريّة البيانيّة يكون الشافعي قد أنجز في ذات الوقت المرتكزات المنهجيّة الأساسيّة للتّمشّي الذي يجب أن يُتّبع في استنباط الأحكام من النّصوص الشّرعيّة، وهو منهج بيانيّ صرف يقوم على استنطاق الألفاظ أي على إشكاليّة اللّفظ والمعنى حسب عبارة لمحمّد عابد الجابري. وسيغدو هذا المنهج تقليدا راسخا في الفكر التّشريعي الإسلامي إذ تلقّفه الأصوليّون بعد الشّافعي على علاّته وساروا عليه فزادوه تجذيرا وتوسّعوا في تفاصيله، فكانت النّتيجة أن تراكمت المباحث اللّفظيّة والقواعد اللّغويّة بصفة لافتة فأخذت حيّزا واسعا من المادّة العلميّة في مصنّفات علم الأصول القديمة والحديثة على السّواء.[1]

كرّس الأصوليّون على امتداد تاريخ الفكر التّشريعيّ الإسلاميّ نفس المسلّمات التي سبق أن أرساها الشافعيّ، وفي مقدّمة تلك المسلّمات اثنتان أساسيّتان: المسلّمة الأولى هي الإجماع على أنّ القرآن ليس كتاب عقيدة ودين وهداية فحسب، وإنّما هو بالإضافة إلى ذلك وربّما فوق كلّ ذلك كتاب تشريع قد حوى من الأحكام ما به يتحقّق السّلوك القويم المطابق للمشيئة الإلاهيّة والضّامن للفوز في المعاش والمعاد.

أمّا المسلّمة الثّانية فهي أنّ الخطاب القرآني هو خطاب قد صيغ وفق قواعد العربيّة وأساليب العرب في التّخاطب، ومن ثمّ فإنّ فقهه وإدراك دلالاته الواضحة والخفيّة إنّما يتأتّى بالاستناد إلى تلك القواعد ذاتها ومراعاة تلك

---

[1] أُنظر على سبيل المثال: الغزالي، المستصفى، 2 مج، دار إحياء التراث العربي، ط. 3، بيروت، 1993؛ الرّازي، المحصول، 2 مج، دار الكتب العلميّة، ط. 1. بيروت، 1988؛ ومن المحدثين: محمد الخضري، أصول الفقه، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1988؛ عبد الوهاب خلاّف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة شباب الازهر، ط. 8. القاهرة، د.ت. (ط. 1، 1942).

الأساليب نفسها؛ أو بعبارة أخرى فإنّ الخطاب الشّرعيّ ينبغي أن يخضع من حيث قوانين تفسيره إلى نفس القواعد التي تحكّمت في إنتاجه.

من هذا المنطلق تركّزت عناية الأصوليّين وفي مقدّمتهم الشافعيّ كما سبق أن رأينا، على ضبط القواعد اللّغويّة التي يستند إليها الآجتهاد البياني هادفين من وراء ذلك إلى استثمار جميع الطّاقات الدّلاليّة التّشريعيّة الكامنة في النّصوص الشرعيّة. وقد تمثّلت هذه العناية في صياغة شبكة من التّقسيمات اللّفظيّة والمسالك الدّلاليّة وتحديد مختلف المظاهر التي تتجلّى فيها علاقة اللّفظ بالمعنى في تلك النّصوص.

ومن خلال هذا الجهد التّقنينيّ السّائر في ركاب الشّافعي تحدّدت بصورة شديدة التّفصيل طبيعة الآجتهاد البياني من حيث هو بذل الجهد الفكريّ في تفسير النصّ الشّرعيّ وتأويله عبر مسلك أساسيّ مهيمن هو آستقراء الألفاظ وآستفراغ الوسع في تقصّي ما تحمله تلك الألفاظ من دلالات تشريعيّة ممكنة، ذلك لأنّ هذه الدّلالات وبآستثناء ما جاء منها معبّرا عن الأحكام بصورة ظاهرة صريحة ومباشرة، ليست في جميع الأحوال من قبيل المعطيات الجاهزة لا من حيث هي ولا من حيث ما تنطوي عليه من أحكام. وآنطلاقا من هذه الحقيقة فإنّ المجتهد يجد نفسه في تعاطيه مع النّصوص الشرعيّة ملزما في أغلب الأحيان بإنجاز عمليّة ذهنيّة مزدوجة تتمثّل في تفكيك المعاني ومحاصرة الدّلالات أوّلا، ثم استمداد الأحكام منها وتقنينها في مرتبة ثانية من جهده الذّهنيّ. والملاحظ أنّ هذا المظهر من مظاهر الآجتهاد لم يكن خلوا بحكم الأرضيّة التّأويليّة التي يقوم عليها من مواطن الخلاف والآختلاف بين الفقهاء بما في ذلك من آنعكاسات مباشرة في مستوى تقرير الأحكام.

إنّ السّلطة المرجعيّة في هذا النّمط من الآجتهاد هي سلطة النصّ؛ والحلول الشرعيّة التي يبحث عنها المجتهد إنّما يبحث عنها داخل النصّ وبواسطته؛ والجهد المبذول من قبل المجتهد المستنبط هو طلب المعنى الشّرعيّ؛ ومسلكه في طلب المعنى هي الألفاظ ودلالاتها.

تنوّع طرق الدّلالة على المعاني:

تنبّه الشّافعيّ وكذلك علماء الأصول بعده من خلال استقرائهم لمفردات العربيّة وأساليبها في التّعبير، وأيضا من خلال استقرائهم للخطاب القرآني

الذي توخّى نفس هذه الأساليب، إلى ظاهرة أساسيّة في النّصوص الشّرعيّة، وهي التنوّع الكبير في طرق الدّلالة على المعاني المتضمّنة للأحكام. وقد وصف بعض الأصوليّين هذه الخاصيّة في الخطاب الشّرعي بقوله: «اللّفظ قد يستعمل في معناه الأصلي الذي وضعه له علماء اللّغة، وقد يستعمل في غير معناه الموضوع له، وقد تتفاوت درجة وضوحه، فليست الألفاظ في درجة واحدة من الوضوح والخفاء، وقد يعرف الحكم من صريح عبارة النصّ أو بواسطة إشارة النصّ التي تومئ إلى المعنى، أو من طريق دلالة الاقتضاء بتقدير لفظ لابدّ من تقديره، وقد يكون المسكوت عنه أو ما يسمّى مفهوم الموافقة أولى بالحكم المصرّح به في النصّ. ثمّ إنّ اللّفظ من جهة أخرى قد يكون خاصّا مقصورا على أمر ما أو أمور معيّنة، وقد يكون عامّا له آمتداد وشمول ينسحب على جميع الأفراد التي تنضوي تحته»[1].

وفق هذا التّصوّر لمفهوم النصّ الشّرعي ولطبيعته من جهة أساليب التّعبير وتشقيق المعاني، توسّع الأصوليّون في العناية بالمسائل اللّغويّة والآنكباب على تحديد شبكة التّقسيمات اللّفظيّة والمسالك الدّلاليّة، فتفرّعت تلك العناية في اتّجاهين آثنين رئيسيّين، أحدهما ما كانت دلالة النصّ فيه على الحكم الشّرعيّ مباشرة، ويشمل هذا الفرع مباحث الأمر والنّهي بما يفيدانه من وجوب وحرمة. أمّا الثاني فهو ما كانت فيه الدّلالة على الحكم غير مباشرة، بمعنى أنّ معرفه الحكم ترجع إلى دلالة النصّ على المعنى وتتوقّف بالتالي على إفادة هذا المعنى، وهو فرع يشمل مباحث الخاصّ والعامّ والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث أنّها تُفيد المعاني والدّلالات المفضية إلى تقنين الأحكام.

ويتركّز البحث ضمن هذين الاتّجاهين معا على علاقة اللّفظ بالمعنى، ولذلك انكبّ الأصوليّون بشكل ملحوظ على تفصيل وجوه هذه العلاقة وضبط مختلف الكيفيات او الطّرق التي تدلّ بها الألفاظ على المعاني، فعقدوا لذلك أربعة تقسيمات تراعى فيها جملة من الاعتبارات، فالقسم الأوّل يقوم على آعتبار وضع اللّفظ للمعنى؛ وأنواعه هي: الخاصّ والعامّ والمشترك،

---

[1] وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطّباعة والتّوزيع والنّشر، ط. 1، دمشق، 1986، ج 1، ص ص 197-198.

ويقوم الثّاني على اعتبار استعمال اللّفظ في المعنى؛ وأنواعه هي: الحقيقة والمجاز والصّريح والكناية. ويقوم الثّالث على آعتبار دلالة اللّفظ على المعنى بحسب ظهور المعنى وخفائه ومراتبهما؛ وأنواعه من حيث درجات الظّهور هي: الظّاهر والنصّ والمفسّر والمحكم؛ ومن حيث درجات الخفاء هي: الخفيّ والمشكل والمجمل والمتشابه. أمّا القسم الرّابع والأخير فيقوم على آعتبار كيفية دلالة اللّفظ على معناه وطريق فهم المعنى المراد من اللّفظ؛ وأنواعه هي: الدّالّ بالعبارة والدّال بالإشارة والدّال بالدّلالة[1]، والدّال بالاقتضاء.[2]

إنّ المسلّمة التي انطلق منها الشّافعي وأخذ بها الأصوليّون من بعده في هذا المستوى من مستويات فقه الشريعة والتي مفادها أنّ سنّ الأحكام والقوانين إنّما هو أمر من آختصاص الشّرع والشّارع، جعلتهم يحرصون حرصا شديدا على تأمين الفهم "الصّحيح" في آستنباط تلك الأحكام من النّصوص الشّرعيّة. ولمّا كانت تلك النّصوص قد صيغت وفق سنن العربيّة فقد كان من الطّبيعيّ، بل من الضّروريّ معرفة اللّغة من حيث قواعدها وأساليبها في التّعبير، ومسالك الدّلالة فيها؛ ولذلك عدّ الأصوليّون هذه المعرفة في مقدّمة الشّروط المؤهّلة للآجتهاد.

ومن الجدير بالملاحظة هو أنّ البحث اللّغويّ في الحقل الأصوليّ له خصوصياته التي تميّزه من حيث الوظيفة والغاية عن الدّرس اللّغوي العامّ، ذلك أنّه يكتسي صبغة براغماتيّة بآعتباره بحثا محدودا بحدود العمل التّشريعي، بمعنى أنّه موظّف بالدّرجة الأولى والقصد الأولّ لمحاصرة المعاني

---

1 ويطلق عليه الأصوليّون أيضا مصطلح "دلالة النص"، أي ما يُفهم من معقول النصّ لا من منطوقه، وذلك بطريق القياس الذي يتبادر إلى الذّهن من خلال المنطوق والرّاجع إلى طبيعة اللّغة؛ ويعرف أيضا "بمفهوم الموافقة". ومن الأمثلة على ذلك الآية «فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» (الإسراء 23/17)، فالذي يفهم من عبارة النصّ هو النّهي عن التّأفّف في حقّ الوالدين؛ ويفهم من دلالة النصّ النّهي عن أمور أخرى أشدّ من التّأفّف وأولى بالنّهي وذلك مثل الشّتم والضّرب وما شابههما.

2 أُنظر في خصوص هذه التّقسيمات المختلفة: الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، ط 1، بيروت، 1985، ج 2، ص 355 وما بعدها، وكذلك، ج 3، ص 5 وما بعدها؛ وأُنظر أيضا: عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة شباب الأزهر، د. ت (ط 1، 1942)، ص 140 وما بعدها.

الحاملة للأحكام الشّرعيّة، وليس مقصودا لذاته، فهو يخدم الهدف العمليّ الذي يسعى إليه الاجتهاد البياني.

وقد حرص الأصوليّون من خلال التّقسيمات اللّغويّة والدّلاليّة التي سبقت الإشارة إليها على آستنفاد الطّاقات الدّلاليّة للنصّ الشّرعي سواء من خلال منطوقه المباشر، أي ما تستثمر فيه الدّلالات الحرفيّة للألفاظ والصّيغ، أو من خلال مفهومه، أي ما يستفاد من إيحاءات الألفاظ ومعانيها الثواني، وكذلك من الأقسية الذّهنيّة التي يسمح بها أو يفرضها منطق اللّغة، وهي أقيسة يستدعى بواسطها المسكوت عنه من المعاني ويستدرج إلى حظيرة المنطوق به. ووفق هذا المنطق في استثمار اللّغة والألفاظ كان كلّ فهم يتحقّق بطريق من طرق الدّلالة يتيح للمجتهد المستنبط إمكانية إضافية لتقنين حكم جديد ينضاف إلى الرّصيد الفقهيّ. على هذا النّحو آكتسب النصّ الشرعيّ على أيدي الأصوليّين مرونة وطواعيّة في إمدادهم بالمادّة التّشريعيّة اللاّزمة لمجابهة الأحداث والأقضية.

نستعرض في ما يلي أنموذجا معبّرا عن كمون الدّلالات الأربع في النصّ الشّرعي والكيفيّة التي يتم بواسطتها آستثمار تلك الدّلالات. هذا الأنموذج هو الآية الثالثة والعشرون من سورة النّساء، ونصّها هو «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالاَتُكُمْ وَبَنَاتُ الأَخِ وَبَنَاتُ الأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمْ اللاَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ».

تتراكم في هذه الآية طبقات من المعاني يتمّ توليدها من منطوق الآية ومفهومها وفق التّقسيمات اللّغويّة والدّلاليّة التي ضبطها الأصوليّون، وذلك على النّحو التّالي:

- المفهوم من "عبارة النصّ" هو تحريم الأمّهات والبنات والأخوات والعمّات والخالات وسائر المذكورات بصيغة صريحة في نصّ الآية.
- المفهوم من "إشارة النصّ"[1] هو: تحريم الخالات رضاعا والعمّات رضاعا والأب رضاعا، لأنّ الآية وصفت اللاّئي أرضعن

[1] المقصود بإشارة النصّ هو المعنى الذي لا يتبادر فهمه إلى الذّهن من ألفاظ النصّ وسياقه، ولكنّه معنى لازم للمعنى المتبادر من ألفاظه، ففي الآية 233 من سورة البقرة

بالأمّهات، ويلزم من جعل المرضعة أمّا للرّضيع أن تكون أختها خالة له وأن يكون زوجها أبا له وأن تكون أخت زوجها عمّة له، لأنّ صلة الأمومة تترتّب عليها مختلف هذه الصّلات.

- المفهوم من دلالة النصّ (أو الدّلالة القياسيّة) هو تحريم الجدّات لأنّ الجدّة أقرب من العمّة، وتحريم القريبة يستلزم تحريم الأقرب منها من باب أولى.

- المفهوم من اقتضاء النصّ هو: لزوم تقدير محذوف في نصّ الآية تتوقّف عليه استقامة المعنى؛ وهذا المحذوف هو لفظ (زواج)، فيكون المقصود هو (زواج أمّهاتكم...)

هكذا يتبيّن أنّ الفقه البياني لنصوص الشّريعة يضطلع فيه التّأويل بدور أساسي؛ وتحرص القراءة التّأويليّة في هذا المستوى من مستويات الاجتهاد على الاستفادة من الإمكانيات والطّاقات الدّلاليّة التي توفّرها السّياقات سواء منها السّياقات النصيّة بما فيها من قرائن لفظيّة تسعف في تقصّي المعاني الشرعيّة ومحاصرتها وتحرّي الدقّة في رصدها؛ أو السّياقات الحالية المتمثّلة في الأعراف والعادات وأنماط السّلوك التي كان عليها العرب زمن الوحي والنبوّة. وهي سياقات يستدعيها تأويل النّصوص الشرعيّة في أحيان كثيرة، ومن خلالها تنفتح تلك النّصوص على الواقع المحيط لاستكمال الدّلالات الكامنة فيها والتي تحتاج إلى مزيد بيان.

ويدخل في هذا الباب على سبيل المثال تأويل المشترك، وكذلك تخصيص العامّ بالاعتماد على العرف والعادة.

وفي سبيل التّوسيع المثري للدّائرة الدّلاليّة النّصيّة كان لزاما على علماء الأصول أن يأخذوا بجملة من القواعد والمبادئ هي في الحقيقة بمثابة

=«وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ»، يفهم من عبارة النصّ أنّ نفقة الوالدات من رزق وكسوة واجبة على الآباء. ويفهم من إشارة النصّ نسبة الولد لأبيه وقد دلّ على ذلك حرف اللاّم في (لَهُ) الذي يدلّ على الاختصاص. وقد بنى الفقهاء على هذا المعنى حقّ الوالد أن يأخذ من مال ابنه ما يفي بحاجته.

التّكريس لنفس التّصوّر الذي سبق أن أرساه الشافعي في مجال فقه الشريعة. ومن هذه القواعد ما يلي:

أ. اعتبار التّضافر الدّلالي داخل النصّ القرآني ذاته وبين القرآن والسنّة:

من القواعد الأصوليّة المقرّرة في مجال القراءة التّأويليّة إخضاع التّعامل التشريعيّ مع النّصوص الشرعيّة سواء في صلب القرآن أو في علاقة القرآن بالسنّة لاعتبار مبدإ التّرابط والتّكامل بين تلك النّصوص، بحيث تمثّل مجتمعة نوعا من السياق الواسع والجامع يتحرّك ضمنه المجتهد في سعيه إلى محاصرة الدّلالات الشرعيّة الحاملة للأحكام. وهو مبدأ ارتضاه الأصوليّون لتحقيق هدفين على الأقلّ، الهدف الأوّل هو تحرّي الدقّة في ضبط المعاني الشرعيّة باعتبارها حاملة للأوامر والنّواهي الإلاهيّة، والهدف الثاني هو العمل على تكثيف حجم المادّة التّشريعيّة، وقد رأينا كيف أنّ القرآن وحده قد بدا ضنينا إلى حدّ كبير من هذه النّاحية.

وتكتسي هذه القاعدة أهميّة كبرى حتّى أنّ الأصوليّين قد عدّوها من ركائز الاجتهاد ومن مستلزماته التي لا يستقيم بدون مراعاتها. وهو ما عبّر عنه محمّد الخضري بقوله: «أدلّة الشّرع في الموضوع الواحد متفرّقة في مواضع شتّى من القرآن الكريم وفي السنّة الصّحيحة، ولا معنى للاجتهاد إلاّ بذل الجهد في جمع الأدلّة واستخراج الحكم من مجموعها.»[1]

ومن الأمثلة على التّضافر الدّلالي داخل السّياقات القرآنيّة وفق قاعدة حمل المطلق على المقيّد في حال اتّحاد الحكم والسّبب الآيتان «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ»[2] و«قُلْ لاَ أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا»[3]. الآيتان من سورتين مختلفتين، فالأولى من سورة المائدة في حين أنّ الثانية من سورة الأنعام؛

---

[1] محمّد الخضري، أصول الفقه، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1988، ص 157.

[2] المائدة 3/5.

[3] الأنعام 145/6.

ولكن رغم اختلاف السّياقين فإنّ المحصّلة الدّلاليّة المعتمدة في تأسيس الحكم الشّرعي سيتمّ استثمارها من السّياقين معا؛ والجمع بين السّياقين ليس جمعا آعتباطيّا وإنّما هو جمع يبرّره اتّحاد مضمون الآيتين في الحكم وسببه.

وردت لفظة (الدّم) في الآية الأولى مطلقه، بينما جاءت في الآية الثانية مقيّدة بصفة وهي كون الدّم مسفوحا أي مراقا. وقد آتّحدت الآيتان معا في الموضوع أو السّبب وهو تناول الدّم وما يمكن أن ينتج عنه من ضرر؛ كما أنّ الآيتين اتّحدتا في الحكم وهو تحريم الدّم. وعلى هذا الأساس يُحمل الدّم المطلق على الدّم المقيّد فيكون الدّم المحرّم شرعا ليس مطلق الدّم وإنّما هو الدّم المسفوح. ومن خلال هذا التّقييد يخرج من التّحريم كلّ دم غير مسفوح مثل دم الكبد والطّحال وما تبقّى من دم في لحم الذّبيحة وعروقها.

ولا شكّ أنّ مسألة تضافر السّياقات القرآنيّة وما آرتبط بها من قواعد أصوليّة مثل قاعدة حمل المطلق على المقيّد في حال الآشتراك في الموضوع والحكم، إنّما هي مسألة فرضتها بنية النصّ القرآني من حيث تفرّق المواضيع فيه وتشتّت الأغراض، بل وتفرّق أجزاء الموضوع الواحد في سياقات عديدة ومختلفة. ولم تشذّ المواضيع المتّصلة بالتّشريع عن هذه الخاصيّة البنيويّة العامّة. وهي خاصية يتميّز بها النصّ القرآني مقارنة مثلا بنصوص العهد القديم إذ وردت فيه الأسفار مرتّبة بحسب الأحداث والأغراض، فسفر التّكوين وسفر الخروج وما إلى ذلك...

وكما مورست قاعدة حمل المطلق على المقيّد في إطار التّضافر السّياقي القرآنيّ، مورست أيضا في إطار التّضافر السّياقي بين القرآن والسنّة بعد أن أصبحت السنّة وفق المنظور الذي أرساه الشافعي طرفا أساسيّا في إنتاج الدّلالة التّشريعيّة وذلك في إطار ما أسميناه بالنصّ الجامع، وهو النصّ الذي ترتبط فيه السنّة بالقرآن ارتباطا عضويّا من خلال الوظائف البيانيّة التي ناطها الشافعيّ بها. وقد سبق أن رأينا كيف أنّ آستدعاء السنّة إلى الحظيرة البيانية القرآنيّة إنّما هو أمر آستوجبته ظاهرة القصور الدّلالي التي كشفت عنها نظريّة البيان الشافعيّة في خصوص القرآن.

من النّماذج التي يمكن أن نمثّل بها على هذا المظهر الثاني من مظاهر التّضافر السّياقي المعتمد في توليد الدّلالات الشرعيّة الآية التي تنصّ على حدّ

السّرقة، ونصّها هو «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»[1]. فالملاحظ هو أنّ لفظة (اليد) موضوع القطع قد وردت في سياق الآية مطلقة؛ ولم تتوفّر داخل السّياق القرآني العامّ قرينة تقيّد اللّفظ بحيث يتحدّد موضع القطع، فكان الذي آرتضاه الأصوليّون والفقهاء هو الآلتجاء إلى السنّة العمليّة، وهو أنّ الرّسول قد أقام الحدّ على السّارق وأمر بالقطع من الرّسغ.

وفي نفس هذا الحقل من التّضافر الدّلالي بين القرآن والسنّة تندرج أيضا قاعدة تخصيص العامّ. ومن الأمثلة على ذلك حكم تحريم أكل الميتة، فقد نصّت عليه الآية «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ»[2]؛ ولمّا كان التّحريم عامّا في الآية، فإنّه كان من الضّروري الآلتجاء هنا إلى السنّة لتخصيص العموم فوجد الأصوليّون ضالّتهم في حديث ينسب إلى الرّسول جاء فيه قوله عن البحر «هو الطّهور ماؤه الحلّ ميتته»[3]؛ وآستنادا إلى هذا الحديث أخرجت ميتة البحر من حكم التّحريم.

وتندرج أيضا قاعدة تفصيل المجمل، وذلك فيما يتّصل خاصّة بالألفاظ الشرعيّة أي تلك التي كان لها مدلول لغويّ عامّ في أصل الوضع ثمّ آكتسبت في النّصوص الشّرعيّة دلالة اصطلاحيّة شرعيّة ووردت في القرآن مجملة، فآلتُجئ إلى السنّة القوليّة أو العمليّة لتفصيل الإجمال. من هذا القبيل لفظ (الصّلاة) مثلا، فقد ورد في النصّ القرآني مجملا «وَأَقِيمُو الصَّلاَةَ»[4]، فكان أن التجأ علماء الأصول والفقهاء هنا أيضا إلى السنّة العمليّة لتفسير المراد الدّقيق من الصّلاة وبيان هيئات أدائها وشروطها.

ب. قاعدة «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب»: وهي قاعدة أسّسها الأصوليّون وعملوا من خلالها على آنتزاع الأحكام من أسباب نزولها الأصليّة المرتبطة بزمن الوحي ومساءلات الواقع في عصر النبوّة. والهدف من وراء ذلك هو تعميم الأحكام وتأبيدها، وفرض تجربة النبوّة على أجيال المسلمين المتلاحقة.

---

1 المائدة 38/5.

2 المائدة 3/5.

3 ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ، ج 1، ص 495.

4 البقرة 43/2.

ج. قاعدة «شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ»: وهي قاعدة أصوليّة أخرى مقرّرة لجعل الأحكام الواردة في القرآن على سبيل الإخبار في شأن أهل الشّرائع السّابقة كاليهود مثلا منسحبة أيضا على المسلمين، ومن ذلك على سبيل المثال أحكام الجروح والقصاص. وهذا وجه آخر مهمّ أيضا من وجوه توسيع حقل الدّلالة الشرعيّة.

يتبيّن ممّا سبق أنّ السّلطة المرجعيّة المطلقة في فقه الشريعة من المنظور البياني الذي أصّله الشافعي وتوسّع فيه الأصوليون من بعده، هي سلطة النصّ، وأنّ استقصاء الدّلالات الشرعيّة الكامنة في النصّ يمرّ عبر مسلك وحيد هو ألفاظ النصّ سواء بمنطوقها الحرفي المباشر أو بمفهومها ومعقولها. كما تبيّنت لنا من خلال نظريّة البيان الشافعيّة حقيقة أخرى لافتة وهي أنّ النصّ القرآني ومهما كانت رفعة المرتبة التي بوّأه فيها الشافعي من حيث الوظيفة التّشريعيّة هو نصّ بدا على يديه وهو يقنّن من خلاله قواعد آستثمار المعاني ومسالك الدّلالة شحيحا إلى حدّ كبير بالدّلالات التشريعيّة؛ وهو الأمر الذي حدا بالشافعي إلى استدعاء نصّ آخر رديف هو نصّ السنّة لآستكمال ما كان القرآن به ضنينا من تلك الدّلالات. وقد سار الأصوليّون اللاّحقون في نفس النّهج الذي آختطّه الشافعي متحرّكين في إطار نفس النّظريّة البيانيّة التي أرسى أسسها ومتوسّعين في أدقّ التّفاصيل المتّصلة بإشكاليّة اللّفظ والمعنى. وكان الشّغل الشّاغل في كلّ ذلك هو العمل على توسيع دائرة الدّلالة الشرعيّة من خلال قاعدة تضافر السّياقات وما يتّصل بها من قواعد أصوليّة أخرى. والهدف من كلّ ذلك هو أن يظلّ التّشريع مصبوغا بالصّبغة الدّينيّة ومشدودا إلى الدّائرة الشرعيّة مهما كانت كثافة الحضور البشريّ في العمليّة الاجتهاديّة أي في فقه نصوص الشريعة وترجمتها إلى أحكام عمليّة.

وما من شكّ أنّ مثل هذا المنحى في فقه الشّريعة يثير تساؤلات عديدة وإشكاليات مختلفة من حيث طبيعته ومداه وآستتباعاته، وهو ما سنتطرّق إليه في الفصل الموالي لهذا.

الفصل الثالث

إشكاليات تأصيل القرآن

توطئة

مهما آعتبرنا الشافعي مؤسّسا رائدا وصاحب سبق في حقل الأصول، فإنّه وفيما يتعلّق بتأصيل القرآن لم يشذّ في حقيقة الأمر من حيث التّوجّه العقدي والفقهي والفكري العامّ عن أهمّ الثّوابت التي سبق أن استقرّت لدى فقهاء الشريعة قبله؛ وفي مقدّمة تلك الثوابت حجيّة النصّ القرآني في مجال التّشريع بآعتبارة السّلطة المرجعيّة الأولى المعتمدة في آستنباط الأحكام الشرعيّة. إلاّ أنّ الإضافة الأساسيّة التي ساهم بها الشافعي في بناء الفكر التّشريعي الإسلاميّ تتمثّل في تدعيم هذه السّلطة والعمل على تجذيرها والمزيد من ترسيخها بإنجاز الصّياغة النّظريّة النّهائيّة لإجماع الفقهاء السّابق في هذا الخصوص،[1] ممّا نتج عنه أن أصبحت الصّبغة الدّينيّة من البداهات المسلّم بها في حقل التّشريع بحيث سيظلّ المنطق القانوني في هذا الحقل خاضعا للرّؤية المعياريّة القائمة على موازين الحلال والحرام. وتلك صبغة ستظلّ مهيمنة على الفكر التّشريعي في الإسلام على آمتداد أجيال المسلمين بالرّغم ممّا ستشهده القراءة الفقهيّة للنصّ الشّرعيّ من تطوّر لافت في زوايا النّظر وفي منهجيّة القراءة كالذي حدث مع أبي اسحاق الشاطبي (ت 790هـ) لاحقا عندما حوّل مركز الثّقل في فقه الشّريعة من الجزئيّات إلى الكليّات، ومن المنطوق الحرفي للأحكام إلى المقاصد الشرعيّة العامّة؛ وهو القائل في هذا الشأن «إنّ الكتاب قد تقرّر أنّه كلّية الشّريعة وعمدة الملّة وينبوع الحكمة وآية الرّسالة ونور الأبصار والبصائر، وأنّه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسّك بشيء يخالفه... وإذا كان كذلك لزم

---

[1] لمزيد الاطّلاع على تفاصيل هذه القضيّة، أُنظر: عبد المجيد الشرفي، الشافعي أصوليّا بين الاتّباع والإبداع، ضمن كتابه "لبنات"، دار الجنوب للنّشر، ط. 1، تونس، 1994، ص 131 وما بعدها.

ضرورة لمن رام الآطّلاع على كلّيات الشريعة وطمع في إدراك مقاصدها واللّحاق بأهلها أن يتّخذه سميره وأنيسه.»[1]

ولن يتخفّف التّشريع في البلاد العربيّة والإسلامية من وطأة الرّؤية الدّينيّة إلاّ في العصر الحديث مع تسرّب القوانين الوضعيّة المستمدّة من المجلاّت القانونيّة الغربيّة والتي جاءت لتنافس على أرض الواقع والممارسة العمليّة السّلطة التي كان يستأثر بها التشريع الإسلامي.

لقد كان الشّافعي وهو ينجز تأصيل الأصول واقعا تحت طائلة العقليّة السّائدة والثقافة الغالبة في زمانه وقبل زمانه، وهي ثقافة تسيّج آفاقها وتحدّد طبيعتها ومداها رؤية وجوديّة وكونيّة عامّة أساسها الدّين وسلطة المقدّس وتصوّر مثاليّ للحياة يفرض أن يكون السّلوك متطابقا مع مقتضيات الشرع ومع المشيئة الإلاهيّة.

وينبغي أن نلاحظ من جهة ثانية أنّ الشافعيّ قد وجد تربة ملائمة للتّأصيل متمثّلة في النّقاشات الكلاميّة التي كانت دائرة حول القرآن بآعتباره كلام الله الموحى إلى محمّد عن طريق الملك جبريل، والتي آمتدّ أثرها إلى الحياة الآجتماعيّة والثّقافيّة الإسلاميّة بحيث ساعدت على تجذير سلطة النصّ القرآنيّ في الضّمائر والعقول، فمنذ عهد الخليفة العبّاسي هارون الرّشيد (170هـ-193هـ) تقريبا بدأ علماء الكلام يتناقشون في طبيعة القرآن وفي مسألة ما إذا كان مخلوقا أم لا؛ فظهر الموقف الآعتزالي القائل بفكرة الخلق، بينما ذهب أهل السنّة والجماعة إلى القول بمبدإ القدم، وهو المبدأ الذي كان الأشعريّ (ت 223هـ) في مقدّمة المدافعين عنه. وبالتّوازي مع نظريّة القدم نشأت عقيدة الإعجاز التي تكرّس فكرة أنّ القرآن آية أو برهان على صدق النّبوّة.[2]

هذه الرّؤية الكلاميّة والفكريّة المميّزة للعقيدة السنيّة والقائمة على قاعدتي القِدم والإعجاز قد آمتدّ أثرها إلى الحقل التّشريعي الفقهي

---

[1] الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، ط. 2، بيروت، 1975، ج 3، ص 346.

[2] أُنظر في خصوص هذه المسائل: فصل (قرآن)، دائرة المعارف الإسلاميّة (النّسخة الفرنسيّة)، الطّبعة الثانية.

والأصوليّ، وبمقتضاها قرّر الشافعي ما قرّره في شأن حجيّة القرآن وسلطته التّشريعيّة وشموليّة أحكامه وطابعها الأبديّ.

إنّ ما أنجزه الشافعيّ في مجال تأصيل القرآن على الصّعيدين النّظري والمنهجيّ معا كان بمثابة الأرضيّة الأولى التي بنى عليها الأصوليّون من بعده تصوّرهم العامّ لمقوّمات التّشريع في الإسلام من حيث طبيعته وأسسه المبدئيّة وآلياته الفكريّة والمنهجيّة، فغدت تلك المقوّمات من قبيل المسلّمات البديهيّة والثوابت المؤبّدة. وإذا كان الشّافعي مسؤولا عن وضع الأسس واللّبنات الأولى لصرح الأصول في التّشريع الإسلاميّ فإنّ سائر الأصوليّين الذين تلوه في الزّمان كانوا هم بدورهم مساهمين بقسط كبير في إعلاء هذا الصّرح على ذات الأسس التي أرساها الشّافعيّ. ومن ثمّ فإنّ كلّ نقد يطال تأسيس الشافعيّ ينعكس بالضّرورة على هؤلاء جميعا، بمعنى أنّه نقد يطال فكرا برمّته وبغضّ النّظر عن آحاد الأصوليّين.

ما هي أهمّ المرتكزات والمسلّمات التي قرّرها الشّافعيّ من خلال تأصيل القرآن وما هي الإشكاليات التي تثيرها؟

يتراءى لنا مدخلان ضروريّان لنقد تأصيل القرآن بالصّورة التي أنجزها الشافعي وآرتضاها، المدخل الأوّل يتعلّق بالنصّ القرآني ذاته من حيث اعتباره مصدرا تشريعيّا أو بعبارة أخرى حديثة بآعتباره مدوّنة قانونيّة، وهو الآعتبار الأوّل والأساسي الذي أخضع له الشافعيّ تعامله مع نصّ الوحي وآستندت إليه مجمل التّصوّرات الأخرى الخاصّة بفقه النّصّ وقوانين تفسيره. أمّا المدخل الثّاني فيتعلّق بمنهج فقه النصّ وفق القراءة التّأويليّة التي ضبط قواعدها الشافعيّ وتوسّع الأصوليّون اللاّحقون في تفاصيلها.

وإذا نحن نظرنا إلى الإشكاليات التي يطرحها تأصيل القرآن من خلال المدخل الأوّل، فإنّنا نلاحظ أنّ من أخطر المسلّمات التي آجتهد الشّافعيّ في إرسائها وهو يؤصّل القرآن وآستقرّت في الفكر التّشريعيّ الإسلاميّ بصورة مؤبّدة، هي تلك التي خلع من خلالها على القرآن صبغة المدوّنة القانونيّة، وذلك عندما قرّر في مقولته الشّهيرة أنّه «ليست تنزل بأحد من أهل دين الله

نازلة إلاّ وفي كتاب الله الدّليل على سبيل الهدى فيها».[1] من خلال هذه المسلّمة يكون الشافعيّ قد جعل للنصّ القرآنيّ سلطة تشريعيّة تؤهّله لأن يكون مرجعا أساسيّا في التّشريع وسنّ الأحكام والقوانين، وبالتّالي يكون الشافعي قد حدّد أفقا مخصوصا للتشريع في الإسلام لا يتجاوزه هو الأفق الدّيني الذي يستمدّ فيه القانون المنظّم للسّلوك والمعاملات مشروعيّته من النّصوص الشرعيّة وحدها. وقد توالت التّراكمات الفقهيّة اللاّحقة لتزيد من تعميق الصّبغة الدّينيّة للتّشريع في الإسلام بما في ذلك ما أضفي عليه بهتانا من لبوس القداسة المطلقة؛ وهو أمر ناتج بدوره عن خلط حصل منذ القديم ولا يزال مسترسلا في الأذهان إلى اليوم بين مجال المقدّس المتمثّل في نصّ الوحي دون سواه ومجال الآجتهاد البشريّ الخالص المتمثّل في فقه النصّ. وقد آنعكس هذا الخلط على الجانب المفاهيميّ والآصطلاحيّ وذلك على النّحو الذي بيّناه في الفصل التّمهيدي السابق.

إنّ آعتبار القرآن بهذه الصّورة، وجعل فقهه خاضعا لنفس هذا الآعتبار ليثير تساؤلات عديدة لعلّ من أهمّها وأشدّها خطورة السّؤال التّالي: هل القرآن يكتسي فعلا طابع المدوّنة القانونيّة وفق التصوّر الذي قرّره الشافعيّ؟ وتتولّد عن هذا السّؤال الرّئيسي أسئلة أخرى فرعيّة لعلّ من أهمّها: إذا كان الامر كما رأى الشافعي فما هو الحجم الحقيقيّ للمضامين التّشريعيّة في القرآن؟ وما هي قبل ذلك حقيقة الطّاقة الدّلاليّة التّشريعيّة بالنّظر إلى المسالك التي توخّاها الخطاب القرآني في التّنصيص على الأحكام وعلى النّحو الذي آستنبطه الشّافعي ذاته؟ هل من المشروع آختزال النصّ القرآني في بُعد واحد فيه هو البعد التّشريعيّ؟ ما هي الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي وما هو جوهره الأصيل الخالد؟ ما هي الأبعاد الأخرى الهامّة التي غيّبها التّأصيل والتّقنين الفقهي؟

تنضاف إلى هذه الأسئلة تساؤلات أخرى مهمّة لها اتّصال وثيق بالمرتكزات الأصوليّة الأساسيّة التي يستند إليها فقه الشّريعة القرآنيّة مثل مفهوم الحكم ومحدّداته من المنظور الأصوليّ والفقهيّ الإسلاميّ، ومثل

---

[1] الشافعي، الرّسالة، المرجع المذكور، ص 20.

أسباب النّزول ومسألة العموم والخصوص، والنّاسخ والمنسوخ وأثر كلّ ذلك في تحديد الحجم الحقيقيّ للمادّة التّشريعيّة في القرآن.

الإجابة عن هذه الأسئلة الإشكاليّة كلّها سنحاول آختزالها في مبحثين أساسيّين: المبحث الأوّل يخصّ محدوديّة الطّاقة الدّلاليّة التّشريعيّة والمضامين القانونيّة في القرآن. أمّا المبحث الثّاني فيتعلّق بالأبعاد التي غيّبها التّأصيل حين حصر فقه القرآن في الجانب القانونيّ منه، وكذلك بجملة من القواعد الأصوليّة المشكليّة التي تدور في فلك المسلّمة الأمّ وهي مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة.

المبحث الأول

محدوديّة الطّاقة الدّلاليّة التّشريعيّة والمضامين القانونيّة في القرآن

عندما تطرّقنا في سياق سابق إلى النّظريّة البيانيّة التي صاغها الشافعي في "الرّسالة" وحدّد من خلالها أهمّ المسالك الدّلاليّة التي سار عليها الخطاب القرآني في الإبانة عن الأحكام والتي جعل منها الشافعيّ مداخل أو مفاتيح لفقه الشريعة، تراءت لنا حقيقة ساطعة تُغني عن مزيد إيضاح، وكانت تلك الحقيقة خلاصة ما خرجنا به، وهي أنّ وجوه الإبانة عن المعاني الشرعيّة في القرآن لا تخلو من مظاهر القصور الدّلاليّ، بمعنى أنّها لم تكن في أغلب الأحوال مكتفية في ذاتها وبذاتها من حيث درجة الإفصاح عن المقصود الإلاهي إذ هي بآستثناء ما ورد منها منطوقا به بشكل صريح ومباشر لا لبس فيه ولا احتمال بدت في معظمها في حاجة أكيدة إلى مزيد من البيان أو إلى وسائل أخرى ترفدها وتعضدها في تحقيق هذا البيان. وقد أوكل الشّافعي إلى السنّة الدّور الأكبر والمهمّة الأولى في هذا الخصوص.

ولقد تبيّنا أنّ هذا القصور الدّلالي قد تجلّى منذ الخطوات الأولى التي شرع فيها الشّافعيّ في صياغة نظريّته وفي رسم شبكة المسالك الدّلاليّة وفق ما أدّاه إليه آجتهاده وآستنباطه في رسم معالمها. وتبدّى هذا القصور بشكل ملحوظ وملموس من خلال الدّور المهمّ الذي ناطه الشافعيّ بالسنّة والوظائف المتعاظمة التي جعلها تضطلع بها في إطار تلك النّظريّة كالوظيفة البيانيّة والتأويليّة المتمثّلة في ترجيح الآحتمال ووظيفة تفصيل الإجمال ووظيفة الآستقلال بالتّشريع. وهي وظائف بدت من خلالها السنّة بحقّ متقدّمة على القرآن بآعتبار أنّ الدّلالة الشرعيّة فيه وبآستثناء وجه واحد من وجوه الإبانة فيه بدت متوقّفة بصورة أكيدة وملحّة على الدّور البياني للسنّة.

هذا مظهر أوّل من مظاهر محدوديّة الطّاقة التّشريعيّة في القرآن أنبأت عنه بنية الخطاب القرآني الدّاخليّة، وأنبأ عنه الأسلوب الذي سلكه هذا

الخطاب في التّعبير عن المعاني الشّرعيّة. وهي حقيقة لمسناها من خلال مقرّرات الشافعي ذاته في هذا الخصوص؛ فماذا الآن عن الجانب المضموني أي عن حقيقة حجم المادّة التّشريعيّة في القرآن؟

لنلاحظ أوّلا أنّ الشافعيّ لم يعنّ نفسه في كتاب "الرّسالة" بالبحث في قضيّة المادّة التّشريعيّة[1] إذ نجده ينكبّ مباشرة على الجانب البياني غير آبه بالجانب المضموني الذي كان من المفترض أن يكون نقطة البداية في تأصيل القرآن سواء باعتباره مرجعيّة تشريعيّة أو بتحديد المسالك المؤدّية إلى فقه المضامين التشريعيّة فيه. ولعلّ المفهوم الخاصّ الذي حمله الشافعي حول النصّ القرآني وترسّخ في ذهنه بصورة مبدئيّة للوهلة الأولى هو الذي جعله يتجاوز الخوض في هذه النّاحية بالرّغم من أهمّيتها من حيث هي بعد أساسيّ في عمليّة التّأصيل؛ فيبدو أنّه سلّم بداهة وبدون أن يجد في نفسه حاجة إلى تحليل أو تدليل بأنّ القرآن هو من حيث ماهيته وطبيعته ووظيفته الأولى مدوّنة تشريعيّة قبل أن يكون أيّ شيء آخر. وهذا ما تراءى لنا فعلا في خطبة "الرّسالة" عندما رأينا الشافعي يركّز بشكل ملحوظ على قضيّة الحلال والحرام باعتبارها مقصدا أساسيّا من مقاصد القرآن في تصوّره. ومن هنا يكون الشافعي قد أرسى في الفكر الإسلامي والثقافة الإسلاميّة عموما وظيفة محدّدة للنصّ القرآنيّ هي الوظيفة التشريعيّة، وحدّد إلى جانب ذلك نمط القراءة التي ينبغي من منظوره أن يخضع لها التّعاطي مع هذا النصّ وهي القراءة الفقهيّة دون سواها.

ولئن أقرّ الشافعي في مفتتح "الرّسالة" بوجود وظيفة أساسيّة للقرآن تمثّل المقصد الأسمى من البعثة والرّسالة هي وظيفة "الهداية"، وهي وظيفة تشمل مبدئيّا أبعادا عديدة ومتنوّعة لما ينتظره المؤمنون من كتاب دينيّ،

[1] يُنسب إلى الشافعي كتاب في هذا الغرض بعنوان "أحكام القرآن". وهو في الحقيقة كتاب وضعه البيهقي في القرن الخامس الهجري وجمع فيه مادّة فقهيّة نسبها إلى الشافعي، ولذلك جاءت جميع فصول الكتاب مفتتحة بعبارة «ما يؤثر عنه (أي الشافعي) في كذا...» أُنظر: أحكام القرآن، جمع البيهقي، دار الكتب العلميّة بيروت، 1980.

كالأبعاد العقديّة والرّوحيّة والأخلاقيّة والقيميّة والإصلاحيّة[1]، فإنّنا نجده بالرّغم من هذا الإقرار يحصر النّظر في الجانب الضيّق والمحدود الخاصّ بالأحكام وبمعايير الحلال والحرام، ممّا يعني اختزال فقه النصّ في بعد واحد من ضمن أبعاده الكثيرة هو البعد القانوني، فيكون بذلك قد أنجز الخطوة الأولى في اتّجاه الانزياح عن المفهوم الأصيل الواسع والشامل للفقه كما نصّ عليه القرآن ذاته عندما قال: «فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»[2]. وهو مفهوم موسّع ينسحب حسب المنطوق القرآني الصّريح على الدّين في جملته وعموم أغراضه وأبعاده.

لقد تبيّن لنا في السّياقات السّابقة كيف أنّ القراءة التّشريعيّة التي أخضع لها الشافعي تعامله مع النصّ القرآني لم تتوفّر لها في حقيقة الأمر الأرضيّة اللاّزمة من النّاحية الدّلاليّة، وتلك أولى الحقائق التي كشفتها نظريّة البيان الشافعيّة فيما يتعلّق بحجم الطّاقة التّشريعيّة في الخطاب القرآني. ثمّ إنّنا نجد الشافعيّ هنا ينجز خطوة أخرى على الصّعيد الدّلالي سيكون لها انعكاس مباشر على المستوى المفاهيمي والاصطلاحي، وهي الخطوة المتمثّلة في تضييق مفهوم الفقه بعد السّعة التي كان يكتسيها هذا المفهوم في مجال تداوله الأصلي وهو القرآن. ومن خلال كلّ ذلك تتجلّى لنا المفارقة التي انبثقت على يدي الشافعي والتي سيتمّ تكريسها على امتداد تاريخ الفكر التّشريعي في الإسلام، وهي تحميل القرآن وظيفة محدّدة لا يتعدّاها هي الوظيفة التشريعيّة، وذلك بالرّغم من أنّ هذه الوظيفة لا تنسجم مع الطّبيعة الأصليّة والأصيلة لنصّ الوحي سواء بالنّظر إلى محدوديّة طاقاته الدّلاليّة والبيانيّة فيما يختصّ بالبعد التّشريعي المخصوص الذي انصبّ عليه اهتمام الشافعي وسائر الأصوليّين والفقهاء، أو بالنّظر إلى المفهوم الأصيل

---

[1] أُنظر في خصوص هذه الرّؤية الموسّعة لفقه القرآن ولتعدّد المضامين والمقاصد فيه وتقدّمها من حيث الأهميّة على الجانب القانوني المحدود: "تفسير المنار" لرشيد رضا، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1999؛ وأُنظر خاصّة إلى جانب متن التّفسير والمنهج المعتمد فيه مقدّمتي الشيخين رشيد رضا ومحمّد عبده، فهما يرسمان فيهما منهجا في فقه القرآن من حيث هو كتاب هداية عامّة يختلف بدرجة كبيرة عن المنهج الفقهي الذي وضع أسسه الشافعي ومن تلاه من الفقهاء وعلماء الأصول.

[2] التّوبة 122/9.

للفقه فيه كما نصّت عليه آية التّوبة، وهو مفهوم عامّ شامل للدّين برمّته كما أسلفنا.

ونعود الآن إلى الشقّ الآخر من نفس الإشكاليّة لنكرّر طرح السّؤال: ما حقيقة المضامين التّشريعيّة في القرآن؟ وما هي الطبيعة الحقيقيّة والأصيلة لهذا النصّ؟ وكيف ساهمت المسلّمات الأصوليّة التي أسّسها الشّافعي وما انبنى عليها من تفريعات أصوليّة وممارسات فقهيّة في الانزياح بنصّ الوحي عن طبيعته تلك؟

لكي نجيب عن هذه التّساؤلات كلّها سنتوقّف أوّلا عند قضيّتين هامّتين نعتقد أنّهما سوف تقدّمان إضاءات مفيدة حول أهمّ الإشكاليات التي يطرحها تأصيل القرآن مصدرا تشريعيّا.

القضيّة الأولى: طبيعة الحجج التي استدلّ بها الشافعي على اكتمال التّشريع القرآني ومدى وجاهتها.

هذه قضيّة أولى مركزيّة نعتقد أنّ إثارتها ينبغي أن تكون في مقدّمة كلّ مناقشة لعمل الشّافعي وفي صدارة الإشكاليات التي يطرحها التّأصيل لأنّها ترتبط ارتباطا وثيقا بطبيعة الأرضيّة الفكريّة والاستدلاليّة التي أسّس عليها الشافعي حجيّة القرآن من حيث اعتباره مصدرا للتّشريع.

جاءت مسلّمة الشافعي في خصوص اكتمال التّشريع القرآني نتيجة لتمشٍّ استقرائيّ في التّعاطي مع الخطاب القرآني، غير أنّ المتابع لخطبة "الرّسالة" يحصل لديه انطباع بأنّ فكرة الاكتمال هذه هي فكرة كانت بالنّسبة إلى الشافعي بمثابة المسلّمة الجاهزة التي لم يبق له سوى إثباتها والاستدلال عليها بواسطة الشّواهد القرآنيّة، فبدا من خلال ذلك وكأنّه يمزج بين تمشّيين منهجيّين متوازيين في مقاربة هذه القضيّة أحدهما استقرائيّ والثاني استدلالي. وفي الحالتين معا لم يكن هنالك مناص بالنّسبة إلى الشافعي من تدعيم مسلّمته بالأدلّة القرآنيّة اللاّزمة وذلك وفق التزامه بمنطق الاستدلال النّقلي الذي لا يخرج فيه عادة وكما هي السنّة الفكريّة والثّقافيّة الغالبة عن أفق الاستشهاد على القرآن بالقرآن. فما هي الآيات القرآنيّة التي استدلّ بها الشافعي على دعوى اكتمال التّشريع في القرآن وما

مدى وجاهة هذا الاستدلال، أو بعبارة أخرى ما مدى دلالة تلك الآيات على ما قرّره الشافعي في شأن القرآن عندما اعتبره مدوّنة تشريعيّة؟

أولى الآيات القرآنيّة التي استشهد بها الشافعي هي «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ العَزِيزِ الحَمِيدِ»[1]. وهي آية حدّد فيها الوحي طبيعة القرآن ووظيفته الأولى الأساسيّة، ومن ثمّ حقيقة الرّسالة (لِتُخْرِجَ) وهي إخراج النّاس من الظّلمات إلى النّور، والمراد بذلك «إنّما بعثناك يا محمّد بهذا الكتاب لتخرج النّاس ممّا هم فيه من الضّلال والغيّ إلى الهدى والرّشد»[2]. فالقرآن هو في جوهره إذن ووفق منطوق الآية كتاب هداية وإرشاد، أي هو كتاب دين بالمعنى الشامل تنزّل على الرّسول لتتحقّق بواسطته هداية النّاس إلى الطّريق القويم.

أمّا الآية الثانية فهي «وأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»[3]. يتوجّه الخطاب في هذه الآية إلى شخص الرّسول، وهي كسابقتها تحدّد بشكل صريح وظيفة القرآن (=الذّكر)، وهذه الوظيفة هي بيان (لِتُبيّن) ما نزل إلى النّاس «من ربّهم لعلمك (أي الرّسول) بمعنى ما أنزل اللّه عليك وحرصك عليه واتّباعك له، ولعلمنا بأنّك أفضل الخلائق وسيّد ولد آدم، فتفصّل لهم ما أجمل وتبيّن لهم ما أشكل... فيهتدون، فيفوزون بالنّجاة في الدّارين»[4].

في هذه الآية لم يرد تحديد لمجال معيّن من مجالات البيان الذي كلّف به الرّسول من قبل الوحي، وإنّما هو بيان يشمل مجمل ما جاء في القرآن من تعاليم ومن معاني الهداية المحقّقة للخلاص في الدّنيا والآخرة؛ وإن كان بعض ما جاء من ألفاظ على لسان ابن كثير مفسّر الآية مثل لفظ (الإجمال) ولفظ (الإشكال) يبدو مستمدّا من المعجم الأصولي؛ وهو ما يعكس الأثر العميق الذي كان للتصوّرات والمفاهيم والاصطلاحات الأصوليّة التي أرساها الشافعي في مجال الفكر الدّيني الإسلامي وامتداد هذا الأثر إلى مختلف

---

1 إبراهيم 1/14.

2 تفسير ابن كثير، دار الخير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 1، دمشق، 1990، ج 2، ص 573.

3 النّحل 44/16.

4 تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، ج 2، ص 629.

حقول المعرفة الإسلاميّة التقليديّة ومنها حقل التفسير، ولكن هذه مسألة أخرى.

الآية الثالثة جاء فيها «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسلمِينَ»[1]. ويتوجّه الخطاب في هذه الآية أيضا إلى الرّسول؛ ومن خلال هذا الخطاب تتحدّد أيضا وظيفة القرآن (=الكتاب)، ويتحدّد الهدف (تِبْيَانًا) من تنزيله على الرّسول؛ ويشمل التّبيان جميع ما يحمله القرآن من معاني الهدى والرّحمة والبشائر. وهذا المعنى الشّمولي لمضمون القرآن ولوظيفته هو الذي فهمه الصّحابة وأدركه علماء التّابعين في مبتدإ تعاملهم مع نصّ الوحي وتفاعلهم معه تلقّيا وفقها، وذلك قبل أن يأتي الشافعي ليجعل مضمون القرآن وفقهه منحصرا في البعد التّشريعي المحدّد والضّيّق؛ «قال ابن مسعود: قد بيّن لنا في القرآن كلّ علم وكلّ شيء وقال مجاهد: كلّ حلال وكلّ حرام؛ وقول ابن مسعود أعمّ وأشمل، فإنّ القرآن اشتمل على كلّ علم نافع من خبر ما سبق وعلم ما سيأتي وكلّ حلال وحرام، وما النّاس إليه يحتاجون في أمر دنياهم ودينهم ومعاشهم ومعادهم"[2]. ولئن كان مجاهد قد ركّز نظره على معنى الحلال والحرام في تصوّره الخاصّ لمضمون القرآن ووظيفته، فقد جاء ذلك في سياق أنّ معنى الحلال والحرام هو معنى أو غرض واحد من جملة أغراض متعدّدة ومتنوّعة اشتمل عليها القرآن، وهو التّصوّر الشّمولي الذي آرتآه الصّحابي ابن مسعود ورجّحه بحقّ في معرض تفسيره للآية.

الآية الرّابعة والأخيرة من الآيات المستشهد بها هي «وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا، ما كُنْتَ تَدْرِي مَا ٱلْكِتابُ وَلاَ الإِيمَانُ، وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا، وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ»[3]. كلمة (الرّوح) في نصّ الآية تعني القرآن، وفعل (جَعَلْنَاهُ) يحدّد للقرآن وظيفة عامّة شاملة هي وظيفة الهداية إلى الصّراط المستقيم أي إلى «الخُلق القويم»[4].

---

1 النّحل 89/16.

2 تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، ج 2، ص 641.

3 الشورى 52/42.

4 تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، ج 4، ص 128.

في جميع الآيات السّابقة التي اتّخذ منها الشافعي شواهد على اكتمال التشريع في القرآن لا نجد أثرا ملموسا صريحا ومقنعا للتّصوّر الحصريّ الذي حشر فيه الشافعي القرآن من حيث مضامينه وفقهه. وعلى العكس تماما ممّا ذهب إليه الشافعي نصّت تلك الآيات على شموليّة معاني القرآن وكذلك على شموليّة وظيفته وهي وظيفة الهداية التي تهدف إلى تحقيق الخلق القويم. فهي آيات تتركّز معانيها حول التّبشير بالدّين الجديد والدّعوة إليه وشرح أصوله وقواعد الإيمان.فيه وبيان السّلوك السّويّ الذي يخرج المسلمين من الضّلالة إلى النّور؛ ومعنى ذلك أنّها آيات تتّصل دلالاتها اتّصالا وثيقا بمسائل العقيدة والعبادات والأخلاق، وليس فيها ما يشي بقواعد المعاملات أو اعتبار القرآن قانونا حاويا لتلك القواعد. بل إنّنا نستطيع القول بدون مبالغة إنّ نفس تلك الآيات تصلح دليلا على عكس ما ذهب إليه الشافعي، إذ أنّها تثبت بمنطوقها الصّريح أنّ القرآن هو في جوهره الأصيل وطبيعته الأصليّة كتاب دين وهداية بالمعنى العامّ والشامل لا مجرّد مدوّنة تشريعيّة بالمعنى الحصريّ والقانوني الجاف كما تتبدّى صورته من خلال الممارسة الفقهيّة ومن خلال المدوّنات المتضخّمة التي أنتجتها تلك الممارسة.

من خلال الآيات الأربع يتّضح أنّ القرآن هو كتاب دين أوّلا وقبل كلّ شيء وأنّ البعد التّشريعيّ فيه ليس سوى بعد واحد من أبعاده المتعدّدة؛ وبالتالي فإنّه لا معنى لاختزال مضامين هذا الكتاب ولوظيفته وللرّسالة الخالدة التي يحملها في هذا البعد التّشريعي أو القانوني دون سواه، ومن ثمّ حصر التّعاطي معه تلقّيا وفقها وممارسة وتطبيقا في مسألة الحلال والحرام بالمعنى التّقنينيّ الجافّ الذي سيتكرّس على أيدي الفقهاء عملا بالمسلّمات الأصوليّة التي قرّرها الشافعيّ.

من خلال ما سبق بيانه تتكشّف لنا حقيقة أخرى ساطعة لا ينبغي أن يكابر مكابر في التّغاضي عنها أو الاستمرار في تغييبها وجحدها، وهي هشاشة الأرضيّة الاستدلاليّة التي بنى عليها الشافعي مسلّمته الأساسيّة والخطيرة، وهي المسلّمة التي حدّد من خلالها تصوّره الخاصّ للقرآن مضمونا وفقها. لقد تبيّن بكامل الوضوح أنّ القرآن موضوع التّأصيل لم يسعف الشافعيّ بالدّليل الكافي والمقنع على ما ذهب إليه. ويبدو أنّ للشافعي سوابق أو لواحق في هذا المضمار بحكم أسبقيّة التصوّر النّظري للأصول والقواعد والمقرّرات في ذهنه وانتهاج القراءة الاستدلاليّة السّاعية بعد ذلك إلى البرهنة

والإثبات؛ فقد جاء في بعض الرّوايات التّراثيّة أنّه عندما أصّل الإجماع سئل عن دليل ذلك فلم يقدّم إجابة فوريّة وقضّى أربعين ليلة يكدّ خاطره مفتّشا عن هذا الدّليل فوجد ضالّته في حديث «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»، وهو حديث يستدعي النّظير هو بدوره.

والواقع أنّ هذه الحقيقة قد كشفتها نظريّة البيان في صورة ساطعة لا غبار عليها عندما تبيّن أنّ الطّاقات الدّلاليّة التي يحملها النصّ القرآني فيما يتّصل بالمعاني التشريعيّة هي طاقات محدودة، وهو ما آضطرّ الشافعي إلى الالتجاء إلى نصّ رديف يملأ هذا الفراغ هو السنّة.

وقد آمتدّ أثر التصوّر الذي أرساه الشافعي إلى سائر الأصوليّين والفقهاء الذين جاؤوا بعده فكرّسوا نفس المسلّمة وساروا على نفس النّهج الاستدلالي بالرّغم من هشاشته وما يكتنفه من مفارقات. وتكفي الإشارة إلى واحد من أعلام هؤلاء الأصوليّين جاء بعد ستّة قرون من لحظة الشافعي ولم تخل إضافته في حقل الأصول من مظاهر الإبداع، إلاّ أنّه لم يخرج عن نفس التصوّر الذي رسمه الشافعي، فكان في ذلك متّبعا كأشدّ ما يكون الاتّباع. هذا العلم هو أبو إسحاق الشاطبي (ت 790هـ). ومن ضمن مقولاته الاتّباعيّة في شأن مسألة اكتمال التّشريع القرآني قوله «إنّ الشريعة تمّت بتمام نزوله (أي القرآن)»، وقوله أيضا «إنّ القرآن فيه بيان كلّ شيء»، وكذلك قوله «إنّه لا أحد من العلماء لجأ إلى القرآن في مسألة إلاّ وجد لها فيه أصلا»[1]. ولكنّه يقرّر من جهة أخرى نفس ما سبق للشافعي أن قرّره وهو أنّه «لا ينبغي في الاستنباط من القرآن الاقتصار عليه دون النّظر في شرحه وبيانه وهو السنّة». ثمّ يضيف: «... وبعد ذلك ينظر في تفسير السّلف الصّالح له إن أعوزته السنّة فإنّهم أعرف به من غيرهم»[2]. وهكذا وفضلا عن تكريس قاعدة الالتجاء إلى السنّة لسدّ الثّغرات البيانيّة في القرآن، يكرّس الشاطبي سلطة أخرى رديفة يلتجأ إليها عند الاقتضاء، وهي هذه المرّة سلطة لا علاقة لها أصلا بصميم المنطوق القرآني سوى أنّها عمل تأويليّ اجتهاديّ بشريّ غير

---

[1] أُنظر جميع هذه المقولات في: الشاطبي، الموافقات، دار المعرفة، بيروت، د.ت، ج 3، ص 69.

[2] نفس المرجع، ج 3، ص 369.

معصوم هي سلطة علماء السّلف. ومن خلال هذا التّكثيف للرّوافد تتعرّى أكثر فأكثر حقيقة القصور التّشريعي في القرآن، ومن ثمّ تتكشّف المغالطة المتمثّلة في تقرير صفة الاكتمال التّشريعي في نصّ الوحي من جهة واللّجوء في نفس الوقت ومن جهة ثانية إلى مرجعيات أخرى رديفة مكمّلة له. وفي ذلك تناقض من ناحية وخلط خطير من ناحية ثانية بين مجال المقدّس المتمثّل في القرآن دون سواه وبين سائر الجهود التّأويليّة البشرية. وسيتفاقم أمر هذا الخلط مع مرور الزّمن وتراكم المادّة الفقهيّة لتدرج اجتهادات الفقهاء ضمن دائرة المقدّس زورا وبهتانا.

وإذ تبيّن أنّ هشاشة الأرضيّة الاستدلاليّة التي بنى عليها الشافعي فكرة اكتمال التّشريع في القرآن هي حقيقة لا غبار عليها، فإنّ هنالك حقيقة أخرى تأتي لتعضدها ولتبرّر هي بدورها إعادة النّظر في الثّوابت التي قام عليها تأصيل القرآن مصدرا للتّشريع ونعني بذلك محدوديّة المضامين التشريعيّة في النصّ القرآني، وهو ما سنتطرّق إليه من خلال القضيّة الثانيّة.

القضيّة الثانية: محدوديّة المادّة التّشريعيّة في القرآن

كانت المسلّمة التي قرّرها الشّافعيّ في خصوص مسألة اكتمال التّشريع في القرآن بمثابة الأساس الذي انطلق منه الفقهاء وعلماء الأصول في التّعاطي مع نصّ الوحي تفسيرا وتأويلا، فأخضعوا القرآن لنمط من القراءة مخصوص هو القراءة الفقهيّة وتبلور على أيديهم اتّجاه متميّز في تفسير القرآن انصبّ فيه اهتمامهم على المضامين التّشريعيّة دون غيرها، أو ما يعرف في الاصطلاح التّقليدي بآيات الأحكام، ووضعوا في ذلك مصنّفات تختصّ بهذا الجانب وهي المصنّفات التي توسم عادة بكتب أحكام القرآن.[1]

---

[1] نذكر منها عل سبيل المثال: الشافعي، أحكام القرآن (جمع البيهقي ت 458هـ)، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1980؛ ابن العربي (ت 543هـ)، أحكام القرآن، 4 ج، دار الفكر، ط 3، دون مكان النّشر، 1972؛ القرطبي (ت 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، 4ج، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط. 3، القاهرة، 1987؛ الشيخ محمّد علي السّايس، تفسير آيات الأحكام، نشر محمّد علي صبيح، دون مكان النّشر ولا تاريخه.

لكن ما حقيقة المضامين التّشريعيّة في القرآن وما هي نسبة آيات الأحكام فيه مقارنة بمجمل آياته؟

لقد كان نزول القرآن بمثابة الحدث المتميّز في حياة العرب في القرن السّابع الميلادي إذ عرض نفسه باعتباره خطابا يؤسّس لسلوك جديد في الحياة من خلال ما تضمّنه من تعاليم شملت جوانب العقيدة والأخلاق والقيم بالإضافة إلى الجانب التشريعي الحاوي لأحكام العبادات وشؤون الأسرة والمعاملات. وقد استغرق نزول الوحي نحوا من عشرين سنة أو أكثر بقليل على اختلاف في الرّوايات، وذلك على مرحلتين مكيّة ومدنيّة. ويمثّل القرآن المكيّ من الناحية الكميّة ما يقارب الثّلثين من مجمل الوحي.

وإذا كانت القطيعة التي أحدثها القرآن مع الأوضاع القائمة زمن الوحي كاملة وصارمة على الصّعيد العقديّ، فإنّها لم تكن بنفس الدّرجة من الحدّة والصّرامة على الصّعيد التّشريعي، والسّبب في ذلك أنّه لم يكن من الهيّن على الدّين الجديد أن يلغي بصفة باتّة على امتداد العشرين سنة ونيّف التي استغرقتها الرّسالة أعرافا وعادات وعقليات راسخة في القدم. ولذلك فإنّ التّشريع القرآنيّ كثيرا ما تعامل مع تلك الأعراف وفق قاعدة التّدرّج في الإصلاح والأسلمة. ففي مجال العبادات مثلا يلاحظ أنّ شعيرة الحجّ قد احتفظت في الإسلام بالكثير من المظاهر الطّقوسيّة التي كانت تؤدّى بها قبل ذلك. وفي مجال التّشريع المتّصل بالسّلوك والآداب والأخلاق لم يقع تحريم الخمرة دفعة واحدة وإنّما كان ذلك على مراحل. وفي مجال المعاملات لم تكن القطيعة باتّة مع نظام الرّقيق بل اكتفى الدّين الجديد بسنّ تشريعات تكتفي بالتّشجيع على عتق الرّقاب. بل إنّ من المفارقات اللاّفتة أنّ ظاهرة الرقّ ستستمرّ مع مرور الزّمن وأنّ إلغاء الرقّ الذي تمّ في العصر الحديث لا يعود الفضل فيه إلى الإسلام ولا إلى غيره من الأديان بقدر ما يعود إلى مواثيق حقوق الإنسان التي كرّستها الدّساتير والمنظّمات العالميّة.

ولكنّ الملاحظ هو أنّ القطع مع الموروث قد حدث في بعض الحالات الأخرى بصورة حاسمة وثوريّة للغاية ممّا كان له وقع شديد في النّفوس التي ألفت التّقليد، من ذلك على سبيل المثال التّشريع الجديد الذي جاء بتوريث النّساء، وهو أمر لم يكن معمولا به قبل الإسلام وعند مجيئه بحكم تركيبة النّظام القبليّ والأعراف المعمول بها في مجال الحرب والقتال وقسمة

الغنائم وكون المرأة عضوا غير فاعل أو منتج في هذا المجال؛ فقد ورد في تاريخ الطّبري رواية عن ابن عبّاس: «لمّا نزلت الفرائض التي فرض الله للولد الذّكر والأنثى والأبوين كرهها النّاس وقالوا: تعطى المرأة الرّبع والثّمن وتعطى الابنة النّصف ويعطى الغلام الصّغير، وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم ويحوز الغنيمة».[1]

ومن الخصائص العامّة للتّشريع القرآني هو أنّه محكوم بجدليّة الوحي والواقع، بمعنى أنّ الآيات التّشريعيّة هي في أغلب الأحوال رهينة مساءلات الواقع لا سابقة لها ولا منزّلة دفعة واحدة؛ فهي تأتي استجابة لأحداث واقعيّة وجوابا عن أسئلة واستفتاءات تطرح على الرّسول من قبل المؤمنين أفرادا أو جماعات. وقد جاء أسلوب تلك الآيات معبّرا عن الجدليّة التي أشرنا إليها، إذ هي تأتي في الغالب مصدّرة بعبارات من قبيل (يسألونك) أو (يستفتونك). ومن النّماذج الممثّلة لهذه الظّاهرة نذكر الآيات التّالية:

-«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ العَفْوَ»[2]

-«يَسْأَلُونَكَ عَنِ اليَتَامَى قُلْ إِصْلَاحٌ لُهمْ خَيْرٌ»[3]

-«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الخَمْرِ وَالمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا»[4]

-«يَسْأَلُونَكَ عَنِ المَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ»[5]

-«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ»[6]

---

[1] الطّبري، تاريخ، ج 4، ص 86، نقلا عن أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط 11، بيروت، 1975، ص ص 232-233.

[2] البقرة 219/2.

[3] البقرة 220/2.

[4] البقرة 219/2.

[5] البقرة 222/2.

[6] البقرة 217/2.

-«يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الكَلاَلَةِ»[1]

-«وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفتِيكُمْ فِيهِنَّ»[2]

هذه النّماذج من الآيات التّشريعيّة تعكس من حيث مضامينها وكذلك أسلوبها أهمّ القضايا الآنيّة التي تفاعل معها الوحي زمن التّنزيل، وهي قضايا تتّصل اتّصالا وثيقا بواقع المسلمين زمن النبوّة، مثل قضايا السّلوك واليتامى والنّساء والعلاقات الأسريّة والرّبا وشؤون الحرب والقتال. وهي من جهة أخرى تعكس ذهنيّة معيّنة ومستوى عقليّا مخصوصا وواقعا اجتماعيّا وثقافيّا له سماته الخاصّة، وهي سمات يغلب عليها عموما طابع البساطة والسّذاجة.

ولئن كان ترتيب القرآن في المصحف هو ترتيب التّلاوة بحيث أنّنا لا نملك ترتيبا تاريخيّا لآيات القرآن ولسوره يمكّن من تبيّن أغراضه ومحاوره في ارتباطها بالتّطوّر الزّمني وبالتحوّلات التي طرأت في حياة الجماعة المؤمنة، فإنّنا نلاحظ بصورة عامّة وبحسب الأدبيات المتوفّرة في مصنّفات علوم القرآن[3]، أنّ القرآن المكّي قد اعتنى في مجمله وغالب سوره وآياته بترسيخ عقيدة التّوحيد، وإرساء منظومة قيميّة جديدة تركّز على مكارم الأخلاق كالعدل والإحسان والوفاء بالوعد والعفو، وتجنّب مساوئ الأخلاق كالزّنا والقتل ووأد البنات والتّطفيف في الكيل والميزان والإجحاف في حقّ اليتامى... ولئن كانت بعض العبادات قد شرّعت في مكّة فإنّ تشريعها لم يكن بنفس الدّرجة من التّفصيل التي سيشهدها في المرحلة المدنيّة، فالزّكاة على سبيل المثال كانت في مكة بمعنى الصّدقة والإنفاق في سبيل الخير من غير أن يكون لها نظام خاصّ يضبطها. وكذلك الأمر بالنّسبة إلى الصّلاة، فقد

---

1 النّساء 167/4.

2 النّساء 127/4.

3 من ذلك علم أسباب النّزول وكذلك الجهد الذي بذله علماء القرآن القدامى في ضبط المقاييس المساعدة على التّمييز بين مكّيّ القرآن ومدنيّه. ومن هذه المقاييس ما يتّصل بالشكل والأسلوب، ومنها ما يتّصل بالمضامين والأغراض؛ أنظر مختلف هذه المباحث مثلا في: السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 2 ج، دار قهرمان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط 4، تركيا، 1978.

كان المسلمون يؤدّون في بادئ الأمر نوعا من الصّلاة لم يحدّد عددها بخمس في اليوم كما سيؤول إليه الأمر بعد ذلك.

أمّا القرآن المدنيّ فقد اهتمّ إلى جانب احتفاظه بنفس تلك الأغراض بمسائل التّشريع العملي. ويعتبر هذا التحوّل في الاهتمام أمرا طبيعيّا كما أشار إلى ذلك أحمد أمين في "فجر الإسلام"، وذلك لسببين على الأقلّ، السّبب الأوّل هو أنّ بداية الدّعوة كانت تقتضي تركيز الجهد على إحداث النّقلة المطلوبة في مستوى العقيدة، وذلك بالعمل على إرساء أصول الدّين الجديد. والسّبب الثاني هو أنّ الانكباب على مسائل التّشريع يتطلّب حدّا أدنى من النّظام الاجتماعي؛ وقد كان ذلك بعد الهجرة وفي المرحلة المدنيّة من الدّعوة.

وإذا جاز لنا أن نمثّل على اختلاف الاهتمامات والأغراض بين التّنزيلين المكّي والمدنيّ من خلال بعض السّور النّموذجيّة، فإنّ السّورة المعبّرة عن اهتمامات الوحي في المرحلة المكّية هي سورة الأنعام، فبآستثناء عدد قليل جدّا من الآيات التّشريعيّة بالمعنى المتعارف، تركّزت أغراض هذه السّورة حول شجب مظاهر الكفر والشّرك وإنكار البعث وتكذيب الرّسول واتّهامه بأنّه ساحر، واعتبار الوحي من أساطير الأوّلين. وفي مقابل ذلك تضمّنت السّورة دعوة إلى التّوحيد؛ وتراوح فيها الموقف من هذه الظّواهر بين الوعيد بعذاب النّار، والموعظة من خلال التّذكير بعظمة الخالق واستعراض الآيات (العلامات) الموجبة للإيمان والتّوحيد، وكذلك من خلال سرد القصص لغاية الاعتبار، وعرض التّجارب الإيمانيّة كالذي حدث مع إبراهيم وأبيه آزر.

وإذا كان هناك من آية نموذجيّة داخل سورة الأنعام تعبّر عن المنحى العامّ والغالب الذي اتّخذه الوحي على امتداد الفترة المكيّة من الرّسالة، فيمكن أن تكون الآية التّاسعة عشرة منها، وهي التي جاء فيها قوله: «قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً، قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرآنُ لأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى، قُلْ لاَ أَشْهَدُ. قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلاَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ».

أمّا الاهتمامات التّشريعيّة التي غلبت على التّنزيل المدني فإن هنالك سورتين نموذجيّتين ممثّلتين لها، هما سورتا البقرة والنّساء. وقد تعدّدت فيهما

ميادين التّشريع، فشملت الأحكام مجال العبادات وشؤون الأسرة (الأحوال الشخصيّة) وأمور الحرب، وباب المعاملات، وباب العقوبات. ففي مجال العبادات شملت الأحكام في السّورتين فريضة الصّلاة كالأمر بإقامتها واستقبال القبلة، والأمر بالمحافظة عليها، ومشروعيّة التيمّم عند فقدان الماء، ومشروعيّة قصر الصّلاة في السّفر، ومشروعيّة صلاة الخوف. كما شملت أيضا فريضة الزّكاة وفريضة الصّيام، وفريضة الحجّ وطقوس تأديته وكذلك العمرة. وفي مجال شؤون الأسرة تضمّنت السّورتان أوامر مختلفة تتعلّق بالإنفاق على الوالدين والأقربين وبالوصية وإصلاح شأن اليتامى والحفاظ على أموالهم. كما تضمّنت تشريعات تتعلّق بالزّواج وأحكامه مثل تحريم نكاح المشركات وإنكاح المشركين، وجواز نكاح الرّجل أربعا من النّساء مع القدرة والعدل بينهنّ، وبيان من يحرم على الرّجل نكاحهنّ من النّساء. هذا بالإضافة إلى أحكام أخرى كالأمر باعتزال النّساء في المحيض، وعدّة المطلّقة وعدّة المتوفّى عنها زوجها، ومدّة الرّضاعة.

وفي مجال المعاملات وردت في السّورتين أحكام تتعلّق بتحريم أكل أموال النّاس بالباطل، والحثّ على الإنفاق في سبيل الله، والنّهي عن أكل الرّبا، والأمر بكتابة الدّين، والأمر بأداء الأمانة، وعدم كتمان الشّهادة ولو على النّفس، وأمر الحاكم بإقامة العدل بين النّاس، ووعيد ضدّ من قتل مؤمنا متعمّدا.

وفي مجال الأطعمة ورد في سورة البقرة الأمر بالأكل الحلال وتحريم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ به لغير الله.

وفي ما يتّصل بأمور الحرب وردت في البقرة أيضا تشريعات تتعلّق بالجهاد والأمر بقتل الكفّار، وتحريم القتال في الأشهر الحرم. وفي مجال العقوبات ورد في نفس السّورة تنصيص على واجب القصاص.

تلك لمحة سريعة عن طبيعة القرآن وعن الخصائص العامّة للتّشريع فيه[1]. ومن خلالها تتبيّن لنا جملة من الحقائق، منها أنّ التّنزيل المكّي الذي يستغرق

[1] لمزيد الاطّلاع أُنظر عل سبيل المثال: محمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلامي، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1988؛ وكذلك أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 11، 1975 (الفصل الثالث: التّشريع)، ص 225 وما بعدها.

قرابة ثلثي القرآن قد تركّز على شؤون العقيدة وترسيخ فكرة التّوحيد، وبيان أصول الدّين الجديد، والدّعوة إليه، بحيث أنّنا «إذا تتبّعنا الآيات المكيّة نجد أنّها لا تكاد تتعرّض لشيء من التّشريع في المسائل المدنيّة والأحوال الشخصيّة والجنائيّة»[1].

وبناء على هذه الحقيقة الأولى فإنّ القرآن الذي ورد فيه اهتمام بالجانب التّشريعي خلال المرحلة المدنيّة لا يمثّل سوى ثلث الوحي.

ومن الحقائق أيضا بدليل القرآن ذاته، أنّ التّشريع فيه لم يتعامل مع الأعراف والعادات القائمة بطريقة الإلغاء الباتّ والفوري، وإنّما هو تعامل معها وفق قاعدة الإقرار والإنكار والتّعديل والتّدرّج ومسايرة الأحداث والمساءلات التي تنبثق من واقع الجماعة المؤمنة زمن الوحي.

وإذا كانت هذه الحقائق العامّة تعبّر في مجملها عن طبيعة التّشريع القرآني وتحمل مؤشّرات دالّة على محدوديّة هذا البعد مقارنة بالأبعاد الأخرى الكثيرة التي يشتمل عليها نصّ الوحي، فإنّ الحقائق الإحصائيّة الخاصّة بنسبة آيات الأحكام في القرآن تأتي لتؤكّد بدليل يفوق ما هو حاصل من طريق الاستقراء والانطباع أنّ عناية القرآن بالمسألة التّشريعيّة إنّما هي عناية محدودة للغاية، وخاصّة فيما يتعلّق بأمور المعاملات، فكيف ذلك؟

تأسّيا بالشافعي وأخذا مسلّما بمقولة اكتمال التّشريع القرآني التي رسّخها في الفكر الفقهي والأصولي، انكبّ الفقهاء على تحديد آيات الأحكام في القرآن وإحصائها وتخصيص مصنّفات مستقلّة لتفسيرها من زاوية الاهتمام والنّظر الفقهيّة. غير أنّه إذا كانت الرّؤية التي أقام عليها الشافعي تعامله مع القرآن هي رؤية يهيمن عليها الهاجس الفقهي والقانوني إلى درجة أنّها حجبت سائر الاعتبارات التي كان من المفروض التّعامل على أساسها مع نصّ دينيّ بالمعنى الشامل للعبارة، فإنّ الحقائق الإحصائيّة المتّصلة بحجم المادّة التشريعيّة في القرآن أو ما يُعرف في الاصطلاح التّقليدي بآيات الأحكام، تثبت بما لا شكّ فيه أنّ حجم هذه المادّة على غاية من الضّمور إذا ما قيس بالعدد الجمليّ للآيات التي تتألّف منها سور القرآن.

---

[1] أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 228.

لم يستقرّ إحصاء الفقهاء القدامى والمحدثين أيضا على رقم مضبوط وموحّد لآيات الأحكام في القرآن، وهذا في حدّ ذاته مؤشّر أوّل على الصّيغة المطّاطيّة للمسألة وغياب المقاييس الصّارمة. فهي في أوسع الإحصاءات خمسمائة آية من جملة السّتّة آلاف آية ونيّف التي تشتمل عليها سور القرآن المائة وأربع عشرة؛ وهو إحصاء الغزالي في المستصفى[1]. وفي أضيق هذه الإحصاءات ينحدر الرّقم إلى مائتي آية، وأحيانا أقلّ من ذلك بكثير، فهي في تقدير صبحي المحمصاني من المحدثين مائتا آية[2]. وهو نفس العدد الذي أحصاه أحمد أمين قبله إذ يقول: «هذه الآيات القانونيّة أو ما يسمّيها الفقهاء آيات الأحكام ليست كثيرة في القرآن. ففي القرآن نحو ستّة آلاف آية ليس منها ما يتعلّق بالأحكام إلاّ نحو مائتين»[3]. وينزل المستشرق الانجيليزي ن. ج. كولسون بعدد الآيات التي يعتبرها ذات طابع قانونيّ بحت إلى ثمانين آية إذ يقول: «إنّ الآيات التّشريعيّة ليست كثيرة من حيث العدد بأيّ مقياس، إذ تقدّر في مجموعها بحوالي ستّمائة آية. كما أنّ أكثر هذا العدد يتعلّق بتحديد أحكام الفرائض الدّينيّة والشّعائر من صلاة وصيام وحجّ، بحيث لا يبقى إلاّ قريب من ثمانين آية هي التي اختصّت بالموضوعات القانونية البحتة.»[4]

هكذا وعلى النّحو الذي بسطنا تتفاوت الأرقام بشكل كبير التّباعد أحيانا يثير الانتباه سواء بين القدماء أنفسهم أو بين المحدثين ذواتهم أو بين القدماء والمحدثين. فبينما توقّف الغزالي (ت 505هـ) بآيات الأحكام عند حدود الخمسمائة آية كما أسلفنا، يرتفع العدد عند ابن العربي (ت 543هـ) بعده - وهو من المختصّين في هذا الحقل حقل أحكام القرآن أي التفسير الفقهي للقرآن، ولعلّ لذلك أثرا في تضخّم قائمته- إلى حدود السّتّمائة وأربع

---

1 الغزالي، المستصفى، دار التّراث العربيّ، ط. 3، بيروت، 1993، ج 2، ص 350.

2 صبحي المحمصاني، الأوضاع التّشريعيّة في الدّول العربيّة ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، ط. 4 مزيدة ومنقّحة، بيروت، 1981، ص 92.

3 أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 228.

4 ن. ج. كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، ترجمة وتعليق محمد أحمد سراج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1992. ص 29.

وثلاثين[1]. وينخفض عند محمّد علي السّايس من المحدثين إلى حدود الثلاثمائة آية[2]. بل إنّ هذا التّفاوت وهذا الاختلاف قد يحدثان بصدد تحديد الآيات الحكميّة وإحصائها داخل السّورة الواحدة، فعلى سبيل المثال والمقارنة يحصي ابن العربي في سورة آل عمران ستّا وعشرين آية، في حين يتوقّف الشيخ محمد علي السّايس عند حدود الأربع آيات فقط، والفارق كبير كما هو ملاحظ. وفي سورة النّساء يحصي ابن العربي ثلاثا وستّين آية حكميّة في حين يحصي الشيخ السّايس أربعا لا غير. وفي سورة المائدة يحصي ابن العربي أربعا وخمسين آية بينما يحصي الشيخ السّايس ثلاثين. وفي سورة الأنعام يحصي بن العربي آثنتين وعشرين آية بينما يكتفي الشيخ السّايس بخمس فقط. وفي سورة الأعراف يحصي ابن العربي ستّا وعشرين بينما يتوقّف السّايس عند آية فذّة دون سواها.[3]

إذا نحن أخذنا السور الخمس المذكورة مجتمعة باعتبارها أنموذجًا ممثّلا للقراءة التّشريعية التي أخضع لها القرآن أخذا بمسلّمة الشافعيّ وباعتبارها أيضا معبّرة عن طبيعة العمليّة التي اجتهد من خلالها الفقهاء في محاصرة آيات الأحكام، أمكن لنا أن نلاحظ الفارق الكبير بين قائمة ابن العربي التي تضمّ مائة وإحدى وسبعين آية حكميّة من مجمل الآيات التي تتألّف منها السّور الخمس، وهي ثمانمائة وسبع وستّون آية، وبين قائمة الشيخ السّايس التي لا تضمّ سوى أربع وأربعين آية، أي بنسبة هي أقلّ من الخمس بقليل.

ولعلّ أهمّ ما يلفت الانتباه عند استقراء هذه الإحصاءات في تنوّعها وتفاوت أرقامها وانطلاقا من المقارنة بين ابن العربي والسّايس مثلا، هو أنّنا كلّما اقترينا في الزمن من لحظة الشافعي كان عدد آيات الأحكام

---

1 ابن العربي، أحكام القرآن، المرجع المذكور، نقلا عن الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النّشر الجامعي، ط. 2، تونس، 2000، ص 52.

2 محمّد علي السّايس، تفسير آيات الأحكام، نشر محمد علي صبيح، نقلا عن الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 52.

3 أُنظر هذه الأرقام في: الصّادق بلعيد، القرآن والتشريع المرجع المذكور، ص 52.

مرتفعا، وكلّما ابتعدنا عنها وخاصّة في العصر الحديث تضاءل العدد بشكل ملحوظ. والأمر لا يخلو من دلالات مهمّة، منها تراجع فعل المسلّمة الشافعيّة وضعف أثر استحكامها في نفوس الفقهاء والأصوليّين وعقولهم، وفي ذلك دليل على هشاشتها وطابعها النّسبي لا المطلق الذي أراده لها صاحب "الرّسالة" زمن التّأسيس. ومن الدّلالات أيضا تنامي الوعي النّقدي والتّجاسر على مراجعة المسلّمات القديمة التي اكتسبت بمرور الزّمن طابعا من القداسة لا مبرّر له بفعل هيمنة روح التّقليد. ومنها أيضا ما توفّر في العصر الحديث من ثقافة حقوقيّة ومن اعتبارات ومقاييس جديدة في الحقل التشريعي مستمدّة من القانون الوضعي الحديث.

وما من شك أيضا أنّ التفاوت في الإحصاء له دلالات أخرى مهمّة، لعلّ من أبرزها أنّ محاصرة آيات الأحكام في النصّ القرآني هي مسألة اجتهاديّة خالصة، ذلك أنّ القرآن لم يعيّنها بصورة صريحة ومحدّدة، ولم يتضمّن من حيث الأسلوب وصيغ الخطاب من المؤشّرات الدّقيقة والكافية ما يساعد على تحديدها والإجماع عليها من قبل الفقهاء. ولكنّ الذي حصل هو أنّ الفقهاء قد أخذوا بمقولة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة أخذا مسلّما ودون نظر أو مراجعة، وراحوا يستقرئون الخطاب القرآنيّ في ضوئها وينتقون من خلاله تلك الآيات ويحصون أعدادها كلّ بحسب ما يؤدّيه إليه اجتهاده.

ولعلّ الدّلالة الأهمّ هي أنّ عمليّة الانتقاء تلك لم تكن تستند إلى مقاييس وضوابط دقيقة ومشتركة تحدّد بمقتضاها مواصفات "الحكميّة" في تلك الآيات بحيث يؤدّي الانتقاء والإحصاء إلى نتائج متقاربة في أدنى الأحوال إن لم تكن موحّدة كما هو المفروض في مادّة تشريعيّة ستؤسّس عليها معايير التّحليل والتّحريم من المنظور الإسلامي، وسيعتبر تقرير تلك الأحكام وتقنينها بمثابة "التّوقيع عن ربّ العالمين" حسب عبارة ابن القيّم. وفعلا لم ينفك الفقهاء والأصوليّون بدءا من الشافعي يقدّمون تلك الأحكام باسم الشارع وباسم المصلحة التي اقتضاها الشّرع والتي يعجز العقل عن إدراكها؛ فقد جاء على لسان الآمدي (ت 631هـ) قوله «إنّ الأمور الشّرعيّة

مبنيّة على اعتبار المصالح التي لا علم للخلق بها»[1]؛ وهو نفس ما قرّره الشاطبي (ت 790هـ) بعده إذ قال: «إنّ الشريعة مبنيّة على اعتبار المصالح وإنّ المصالح إنّما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث المكلّف إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنّسب والإضافات»[2].

إنّ هذا الطّابع الاجتهاديّ والخلافيّ الذي كشفت عنه جهود الفقهاء والأصوليّين القدامى والمحدثين في استقراء آيات الأحكام وانتقائها من القرآن وإحصائها وضبط قائماتها كان بمثابة الثّغرة التي نفذ منها كثير من الدّارسين المحدثين لمراجعة تلك الآيات أو لإنجاز قراءة جديدة فيها حسب عبارة الحقوقيّ التّونسيّ الصّادق بلعيد في مشروع كتابه الذي سنشير إليه بعد حين. وسنتوقّف في ما يلي عند ثلاث محاولات يبدو أنّ قادحها الأوّل في ما نعلم هو أحمد أمين، وذلك في الفصل الذي خصّصه للتّشريع من كتابه "فجر الإسلام". وقد جاء ذلك في شكل ملاحظات وأحكام عابرة إلاّ أنّها تتضمّن تعليقات رشيقة وممتازة. ثمّ تواصلت المحاولة بعد ذلك بطريقة تحليليّة ومقارنيّة أوسع مع عبد الوهّاب خلاف في كتابه «علم أصول الفقه"؛ واتّخذت أخيرا شكل الدّراسة العلميّة المتأنّية والمركّزة مع الباحث التونسي الأستاذ الصّادق بلعيد. وينبغي أن نشير أيضا إلى أنّ هذه الإشكاليّة تعتبر من ضمن القضايا الأساسيّة التي خاض فيها بفائق الاهتمام والعناية الباحث المصري محمّد سعيد العشماوي في جميع كتبه التي خصّصها لدراسة التشريع الإسلامي بل والفكر الإسلامي عموما ومراجعة ثوابته القديمة.[3]

ويبدو أنّ هؤلاء جميعا قد استفادوا بفضل ثقافتهم الحقوقيّة من المفاهيم والمصطلحات القانونيّة في مجال التّشريع الوضعي، وفي تسليط الرّؤية القانونيّة الحديثة على آيات الأحكام والتّوسّل بضوابط قانونيّة جديدة في

---

1 الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1985، ج 4، ص 228.

2 الشاطبي، الموافقات، ط. بيروت، د.ت، ج 4، ص 106.

3 نذكر من ذلك بالخصوص: كتاب "أصول الشريعة"، دار مدبولي، القاهرة، 1983؛ وكذلك كتاب "الرّبا والفائدة في الإسلام"، سينا للنّشر، القاهرة، 1987؛ وأيضا كتاب "جوهر الإسلام"، سينا للنشر، القاهرة، 1992.

محاصرتها وخاصّة في تحديد مفهوم الحكم، ومن ثمّ استصفاء الآيات التشريعيّة التي يتوفّر فيها الطّابع القانوني الصّرف. وقد كانت النّتيجة أن تقلّصت أعداد تلك الآيات بشكل ملحوظ مقارنة بما كانت عليه عند الفقهاء القدامى.

لم يتوسّع أحمد أمين في مراجعة آيات الأحكام أو ما يسمّيها بعبارة قانونيّة حديثة "الآيات القانونيّة" ولكنّ الملاحظات القليلة التي أبداها في هذا الخصوص تعتبر على درجة بالغة من الأهميّة، فهي تعبّر من جهة أولى عن وعي مرهف بأنّ هنالك إشكالا حقيقيّا يتعلّق بهذه القضيّة ويطال من ثمّ مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة ليضعها موضع تساؤل ومراجعة. وهي من جهة ثانية ترسم للباحث في التّشريع الإسلامي من النّاحية التّكوينيّة مداخل نقديّة ومنهجيّة مفيدة للغاية في مراجعة التّأصيل وإعادة النّظر في المسلّمات والثّوابت التي انبنت عليها الأصول ومنهجيّة الفقه، وفي مقدّمة كلّ ذلك تأصيل القرآن.

يبدأ أحمد أمين مراجعته بملاحظة أولى تتعلّق بمحاصرة آيات الأحكام وتعدادها ليصل بهذا العدد إلى أدنى الحدود وهو مائتا آية مقارنة بالإحصاءات القديمة على غرار ما رأينا مع الغزالي (500 آية)، ومع ابن العربي (634 آية). ويقول في هذا الخصوص:«وهذه الآيات القانونيّة أو كما يسمّيها الفقهاء آيات الأحكام ليست كثيرة في القرآن، ففي القرآن نحو ستّة آلاف آية ليس منها ما يتعلّق بالأحكام إلاّ نحو مائتين».[1]

ثمّ يضيف أحمد أمين ملاحظة ثانية ينفذ من خلالها إلى جوهر الإشكال وهو المنهجيّة التي آعتمدها الفقهاء القدامى في ضبط آيات الأحكام وآنتقائها من القرآن فيقول في هذا الخصوص: «وحتّى بعض ما عدّه الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنّه كذلك، وليس عدّها من آيات الأحكام إلاّ مغالاة في الآستنتاج لا يساعد عليه سياق الآيات، وذلك كآستنتاج أنّ لفظ (أشهد) من ألفاظ اليمين من قوله تعالى (إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ، وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ

---

[1] أحمد أمين: فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 228.

ٱتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً)[1]، وكآستنتاج حرمة لحم الخيل والبغال والحمير من قوله تعالى (والخَيْلَ والبِغَالَ والحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ)[2]، وَكَآستِنْتَاجِ وُجُوبِ الأضحية من قوله تعالى (إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ)[3]»[4]

ما الذي يمكن أن نستنتجه من هذه الملاحظة الهامّة الثانية؟

لنشر أوّلا إلى أنّ أحمد أمين قد جمع في تكوينه وثقافته الحقوقيّة بين الفقه التقليدي والقوانين الوضعيّة الحديثة؛ ومن الواضح أنّه آستفاد من هذا التّكوين الحقوقي المزدوج في اكتساب روح المقارنة وتعميق وعيه بإشكاليات الفقه الإسلامي، ومنها القضيّة التي نحن بصددها، ومن ثمّ القدرة على المراجعة وإعادة النّظر في الثّوابت القديمة.

في الملاحظة الأولى يقرّر أحمد أمين حقيقة أولى تتّصل بنسبة آيات الأحكام في القرآن، فهذه الآيات لا تتجاوز في تقديره المائتي آية من جملة الستّة آلاف آية التي يتألّف منها القرآن. وهي حقيقة ينزل من خلالها بآيات الأحكام إلى عدد هو أدنى بكثير ممّا أحصاه الغزالي أو ابن العربيّ قديما. وهي حقيقة من شأنها أيضا أن تزعزع مقولة اكتمال التشريع القرآني الشافعيّة بما تحمله هذه المقولة من إيهام بأنّ القرآن هو عبارة عن مدوّنة قانونيّة متكاملة وشاملة. ولئن لم يفصح أحمد أمين في هذه الملاحظة الأولى عن المقاييس التي آعتمدها في تحديده الخاصّ لآيات الأحكام وإحصائها، فإنّ ملاحظته الثانية تشي بأنّ العدد المحدود الذي توصّل إليه لا يقدّمه آعتباطا ولا جزافا؛ فمن خلال هذه الملاحظة ومن خلال الأمثلة القرآنيّة التي يعرضها ينتقد أحمد أمين القراءة الفقهيّة التّقليديّة لأنّها تقوم على منهجيّة في الاستقراء والانتقاء تتميّز بالمغالاة حسب تعبيره أي بمعنى التوسّع الكبير في التّعامل مع النصّ القرآني من زاوية النّظر القانونيّة، ومن ثمّ مراكمة الآيات

---

1 المنافقون 1/63.

2 النّحل 8/16.

3 الكوثر 1/108-2.

4 أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص ص 228-229.

في هذا الباب حتّى وإن كان بعضها أو الكثير منها لا يمتّ للقانون بصلة؛ وكأنّنا به يلمّح إلى أنّ الفقهاء وعلماء الأصول القدامى لم يكونوا يملكون من المقاييس والضّوابط المحدّدة والصّارمة والمجمع عليها بما من شأنه أن يمكّن من محاصرة آيات الأحكام أو الآيات القانونيّة حسب عبارته بالآستناد إلى مواصفات دقيقة تتحدّد من خلالها "حكميّة" الآية بدون تمييع أو شطط.

وتأتي الأمثلة الثّلاثة التي استشهد بها أحمد أمين لتؤكد أنّه يمتلك فعلا رؤية خاصّة فيما يتعلّق بإشكالية آيات الأحكام، وأنّ عمليّة المراجعة التي اكتفى بتقديم مدخل إليها تقوم على منهجيّة في القراءة والتأويل تبدو أشدّ صرامة من المنهجيّة التقليديّة التي يغلب عليها التوسّع وتمييع الحدود و"المغالاة في الاستنتاج" كما يقول هو. كما تبدو - وهو الأهمّ - متحرّرة بدرجة كبيرة من قيود المقرّرات الأصوليّة القديمة وفي مقدّمتها مقولة آكتمال التشريع القرآني الشافعيّة التي لا نشكّ في أنّ أحمد أمين يرى فيها هي أيضا كثيرا من المغالاة كما رأى ذلك في الآيات التي عدّها الفقهاء من آيات الأحكام.

إنّ الشّواهد القرآنيّة الثلاثة التي ساقها أحمد أمين في معرض التّجسيم لملامح المنهجيّة التّقليديّة في التّعامل مع المضامين التشريعيّة في القرآن تعبّر من جهة أولى عن تهافت هذه المنهجيّة، وهو الخلل الذي كنّى عنه بـ"المغالاة في الاستنتاج". وهي من جهة ثانية وفي مقابل ذلك تجسّم بطريقة غير مباشرة رؤيته الخاصّة للمسألة وبالتالي منهجيّته في قراءة آيات الأحكام ومحاصرة ما هو منها حامل بالفعل لمضامين تشريعيّة؛ وتأتي لفظة "السّياق" في نصّ حديثه وفي معرض تعليقه على الآيات التي استشهد بها لتكشف عن ملمح أساسيّ من ملامح هذه المنهجيّة وهو الأهميّة البالغة التي يكتسيها السّياق في إدراك معاني الآيات ومقاصدها الحقيقيّة، ومن ثمّ التمييز بين ما هو منها فعلا من الآيات القانونيّة وما هو غير ذلك.

ولاشكّ أنّ تنبيه أحمد أمين إلى أهميّة السّياق وضرورة الآعتداد به، يعني أنّ الآية ينبغي أن تحدّد دلالاتها ومقاصدها بالنّظر إلى القرائن النصيّة الحافّة بها، لا أن يكون ذلك نتيجة إسقاط أو تعسّف في التّأويل والآستنتاج،

وبعبارة أخرى ينبغي أن يخضع تحديد آيات الأحكام لمنهج آستقرائي خالص لا لمنهج آستدلاليّ ينطلق من مسلّمات مسبقة ومقرّرات ما قبليّة.

عندما ننظر في الآية الأولى التي استشهد بها أحمد أمين وهي من سورة المنافقين، وبالرّجوع إلى كتب التّفسير[1] نلاحظ فعلا وكما ذهب إلى ذلك صاحب "فجر الإسلام" أنّ هذه الآية جاءت في السّياق القرآني الذي وردت فيه لتخبر عن حال المنافقين، وأنّ لفظ (نَشْهَدُ) الذي جاء على لسان هؤلاء يعني في السّياق المحدّد الذي تنتمي إليه الآية مجرّد التّفوّه بالإسلام وبمحضر الرّسول، ولا يدلّ على أيّ معنى آخر سوى ذلك؛ وبالتّالي فإنّ القراءة الفقهيّة قد حمّلت اللّفظ أكثر ممّا يحتمل عندما أسقطت عليه تعسّفا وآعتباطا اعتبارات قانونيّة (معنى اليمين بآعتباره من أدلّة الإثبات) بعيدة كلّ البعد عن دلالته السياقيّة البسيطة والمباشرة، وحمّلت الآية برمّتها أكثر ممّا تحتمل أو بالأحرى ما لا تحتمل أصلا عندما عدّتها من آيات الأحكام.

وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى الآية الثانية المستشهد بها وهي الآية الثامنة من سورة النّحل، فإنّها خضعت هي أيضا على أيدي الفقهاء لنفس التّعسّف في التّأويل والآستنتاج بفعل القراءة الإسقاطيّة التّشريعيّة ذاتها، فقد استخلص منها الفقهاء حكما شرعيّا هو حرمة أكل لحوم الخيل والبغال والحمير، وآعتبروها بذلك من آيات الأحكام. غير أنّ المتأمّل في الآية ذاتها لا يجد فيها دلالة صريحة ومباشرة على معنى التّحريم أصلا، ذلك أنّ الآية جاءت كما يقول ابن كثير[2] في معرض آمتنان اللّه على عباده بأن خلق لهم الخيل والبغال والحمير وجعلها للرّكوب والزّينة. ولكنّ القراءة الفقهيّة أبت إلاّ أن تؤوّل الآية في علاقتها بالآية الخامسة قبلها وهي التي جاء فيها «وَالأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ»، ففهم من ذلك أنّه بما أنّ هذه الآية تنصّ على إباحة أكل لحوم الأنعام، فإنّ آقتران ذكر الخيل والبغال والحمير في الآية الثامنة بالرّكوب يُقصد من ورائه تحريم أكل لحومها. يقول ابن كثير: «ولمّا فصلها (أي الخيل والبغال والحمير) من الأنعام وأفردها بالذّكر

---

[1] أنظر في خصوص تفسير هذه الآية: تفسير ابن كثير، دار الخير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 1، دمشق، 1990، مج 4، ص 388.

[2] تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، مج 2، ص 619.

استدلّ من استدلّ من العلماء ممّن ذهب إلى تحريم لحوم الخيل بذلك على ما ذهب إليه كالإمام أبي حنيفة رحمه الله ومن وافقه من العلماء بأنّه تعالى قرنها بالبغال والحمير وهي حرام كما ثبتت به السنّة النّبويّة وذهب إليه أكثر العلماء»[1].

والحقيقة أنّ السّياق الجامع بين الآيتين هو سياق الامتنان وأنّ تحليل أكل لحوم الأنعام في الآية الخامسة لا يستدعي بالضّرورة تحريم أكل لحوم الخيل وسائر الأصناف المذكورة. وإذا كان هنالك دليل على حرمة لحوم هذه الأصناف فهو واقع خارج نصّ الآية وسياقها. وفعلا فإنّ النّهي عن أكلها قد ورد في السنّة رغم تضارب الأحاديث في هذا الصّدد «فعن خالد بن الوليد أنّه قال: نهى رسول الله ﷺ عن أكل لحوم الخيل والبغال والحمير»[2]. و«عن جابر قال: ذبحنا يوم خيبر الخيل والبغال والحمير فنهانا رسول الله ﷺ عن البغال والحمير ولم ينهنا عن الخيل»[3].

ثم إنّنا من جهة أخرى عندما نعود إلى الآيتين السّادسة والسّابعة نجدهما تستأنفان الحديث عن الأنعام على النّحو التالي «وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلاَّ بِشِقِّ الأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُوفٌ رَحِيمٌ». ونجد ذكر الأنعام قد ورد مقترنا فضلا عن الأكل بذكر الجمال وحمل الأثقال وهما صفتان تجعلانها من حيث الوظيفة شبيهة بالخيل والبغال والحمير. فلماذا تركّز انتباه الفقهاء في خصوص الأنعام على الصّفة الأولى وهي الأكل وأهملوا الصّفتين الأخريين؟! وما الذي جعلهم يركّزون النّظر في مقابل ذلك على وظيفة الرّكوب بالنّسبة إلى الخيل والبغال والحمير ويسقطون على هذه الأصناف صفة لا يحتملها المنطوق الصّريح للآية وهي حرمة أكل لحومها؟ هنا أيضا لم تخل القراءة الفقهيّة من تعسّف في الاستنتاج ومن توسّع لا مبرّر له في حشر الآية الثّامنة من سورة الأنعام ضمن آيات الأحكام.

---

1 تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، مج 2، ص 619.

2 نفس المرجع والمجلّد والصفحة.

3 نفس المرجع والمجلّد، ص 220.

هذا التّعسّف في الاستنتاج قد طال أيضا الآيتين الأولى والثانية من سورة الكوثر، وذلك عندما آستخلص منهما الفقهاء حكما شرعيّا هو وجوب الأضحية، وبذلك آعتبروا أنّ الآيتين هما من آيات الأحكام. إلاّ أنّ الحقيقة هي غير ذلك، فالنّحر المقصود في الآية الثانية هو نحر النّسك والتّقرّب عموما لا نحر الأضحية تخصيصا يوم العيد، وذلك على عادة العرب في نحر البدن تقرّبا إلى الآلهة. والمراد بالأمر الإلاهي في هذه الآية أن تكون الصّلاة وأن يكون النّحر للّه وحده. جاء في تفسير ابن كثير ما يلي: «وقوله تعالى (فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ) أي كما أعطيناك الخير الكثير في الدّنيا والآخرة ومن ذلك النّهر الذي تقدّم صفته، فأخلص لربّك صلاتك المكتوبة والنّافلة ونحرك، فآعبده وحده لا شريك له، وآنحر على آسمه وحده لا شريك له... قال ابن عبّاس وعطاء ومجاهد وعكرمة والحسن: يعني بذلك نحر البدن ونحوها... وهذا بخلاف ما كان عليه المشركون من السّجود لغير اللّه والذّبح على غير آسمه.»[1]

هذا فيما يتعلّق بمساهمة أحمد أمين في مراجعة آيات الأحكام، وهي كما رأينا مراجعة تكمن أهمّيتها بالدّرجة الأولى في الحسّ النّقدي المرهف الذي يبديه أحمد أمين في التّعامل مع معضلة فقهيّة وأصوليّة على غاية من الحساسيّة، وكذلك في الخطوط المنهجيّة المفيدة –على قلّتها– التي يوفّرها للمراجعة وإعادة القراءة.

أمّا عبد الوهّاب خلاّف فإنّه يتوقّف عند آيات الأحكام بشيء من التّفصيل والمعالجة المنهجيّة فيفرّعها وفق التّبويب الفقهي التّقليدي إلى أحكام العبادات وهي التي تختصّ بالفرائض الدّينيّة كالصّلاة والصّوم والزّكاة والحجّ والنّذر واليمين وغيرها. وإلى أحكام المعاملات كالعقود والتّصرّفات والجنايات والعقوبات وما شابه ذلك. ثمّ يركّز بصفة خاصّة على أحكام المعاملات باعتبار أنّها في نظره هي التي تتميّز بطابع قانونيّ فعليّ، فيستعرضها مستأنسا في ذلك بالتّقسيمات والاصطلاحات القانونيّة الحديثة

---

1 تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، مج 4، ص 594.

جريا على الطريقة المقارنيّة التي دأب عليها في كتابه بصفة عامّة[1]. وتقترن هذه التّقسيمات بالأرقام الدّقيقة أو التّقريبيّة لآيات الأحكام بحسب كلّ حقل قانوني وذلك على النحو التّالي:

أ. أحكام الأحوال الشخصيّة: وهي التي تهمّ الأسرة والعلاقات الزّوجيّة، والعلاقات بين الأقارب. ويبلغ عدد آيات الأحكام في هذا الحقل نحو سبعين آية.

ب.الأحكام المدنيّة: وهي التي تختصّ بمعاملات الأفراد ومبادلاتهم، وتهدف إلى تنظيم العلاقات الماليّة وحفظ الحقوق كالبيع والإجارة والرّهن والكفالة والشّركة والمداينة والوفاء بالآلتزامات... ويبلغ عدد آيات الأحكام في هذا الباب حسب خلاّف السّبعين آية أيضا.

ت.الأحكام الجنائيّة: وهي التي تتعلّق بما يصدر عن المكلّف من جرائم وما يستوجبه ذلك من عقوبات يقصد بها حفظ النّفوس والأموال والأعراض. وعدد آيات الأحكام هنا يبلغ الثلاثين آية.

ث.أحكام المرافعات: وهي التي تتعلّق بشؤون القضاء والشهادة واليمين، ويقصد بها تنظيم الإجراءات لتحقيق العدل بين النّاس. وعدد آيات الأحكام في هذا المجال نحو الثلاث عشرة آية.

ج. الأحكام الدّستوريّة: وهي التي تهمّ نظام الحكم وأصوله؛ وتهدف إلى تحديد علاقة الحاكم بالمحكوم وتقرير حقوق الأفراد والجماعات. وعدد آيات الأحكام هنا لا يتجاوز العشر آيات.

ح. الأحكام الدّوليّة: وهي الأحكام الخاصّة بعلاقة الدّولة الإسلاميّة بغيرها من الدّول في حالات السّلم والحرب، وكذلك علاقتها بمن ينتمون إليها من غير المسلمين. وعدد آياتها نحو الخمس وعشرين آية.

---

[1] أنظر هذه التّقسيمات في: عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة شباب الأزهر، ط. 8، القاهرة، د. ت (ط 1، 1942).

خ. الأحكام الاقتصاديّة والماليّة: وهي الأحكام المنظّمة لموارد الدّولة ومصارفها ولعلاقة الدّولة بالأفراد وللعلاقات المالية بين الأغنياء والفقراء. وعدد آيات الأحكام في هذا القطاع القانوني نحو العشر آيات.

وعلى هذا الأساس من التّفريع والإحصاء يكون مجمل آيات الأحكام في القرآن حسب تقدير عبد الوهّاب خلاّف، وفي باب المعاملات وهو الباب القانوني بآمتياز حسب رأيه، مائتين وثماني وعشرين آية. ويختم خلاّف قائمته بتعليقات مهمّة حول طبيعة الأحكام في القرآن، فيلاحظ أنّ أحكام العبادات والأحوال الشخصيّة والمواريث تتميّز بالتّفصيل والسّبب في ذلك عنده هو «أنّ أكثر أحكام هذا النّوع تعبّديّ لا مجال للعقل فيه ولا يتطوّر بتطوّر البيئات»[1]. إلاّ أنّنا نلاحظ أنّ هذا التّعليل لا يمكن أن يقبَل على عواهنه، لأنّنا إذا سلّمنا بأنّه ينطبق على مجال العبادات، فإنّ آنطباقه على مجال الأحوال الشخصيّة بمثل هذا التّعميم هو مسألة فيها نظر.

ويلاحظ خلاّف في مقابل ذلك أنّ الأحكام المدنيّة والجنائيّة والدّستوريّة والدّوليّة والاقتصاديّة التي وردت في القرآن هي بمثابة المبادئ العامّة التي تخلو في الغالب من التّفاصيل، ويعلّل ذلك بأنّ هذه الأحكام تتطوّر بتطوّر البيئات والمصالح، فاقتصر القرآن فيها على القواعد العامّة والمبادئ الأساسيّة ليكون ولاة الأمر في كلّ عصر في سعة من أن يفصّلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم وفي حدود أسس القرآن من غير آصطدام بحكم جزئيّ فيه[2].

يشترك عبد الوهّاب خلاّف في تعليله لغياب التّفاصيل في باب المعاملات مع أغلب الفقهاء المحدثين. وهو تعليل إسقاطيّ يحمّل الوحي مقاصد هي في الحقيقة مقاصد من يرى في النصّ القرآني وعلى غير حقيقته وطبيعته، مدوّنة قانونيّة متكاملة شاملة وأبديّة، فينطقه بما لا ينطق، ويحمّله ما لا يحتمل. وهو مزلق خطير قد تطال خطورته العقيدة ذاتها لأنّ المتعامل مع القرآن بهذه المقدّمات المسبقة يبدو وكأنّه أعلم من الخالق بشؤون خلقه ومصالحهم!!

---

1 خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 33.

2 نفس المرجع، ص 34.

كان أحمد أمين وعبد الوهّاب خلاّف أسبق الدّارسين المحدثين إلى مراجعة آيات الأحكام من خلال وعي متجدّد ونقديّ مرهف بالطّابع الإشكالي للمسلّمة التي أرساها الشافعي حول اكتمال التّشريع القرآني، وآنطلاقا من رؤية منهجيّة جديدة تبدو متأثّرة إلى حدّ ما بمفاهيم القانون الوضعي الحديث. وإذا كان أثر هذه الرّؤية محدودا بالنّسبة إلى أحمد أمين وأرفع منه درجة فيما يخصّ عبد الوهّاب خلاّف، فإنّ الحقوقيّ والباحث التّونسي الصّادق بلعيد قد أخذ بها إلى حدّ بعيد في كتابه[1] الذي خصّصه لمراجعة التّشريع القرآني وآيات الأحكام فيه مقارنة بما قرّره الفقهاء في هذا الخصوص. غير أنّه إذا كان عبد الوهّاب خلاّف قد وفّق عموما في المواءمة والمزاوجة بين المفاهيم الفقهيّة والأصوليّة التّقليديّة والمفاهيم القانونيّة الحديثة بحكم المنهجيّة المقارنيّة التي سار عليها في كتابه وآتّسمت طريقته بالآعتدال في مقارنة ما يمكن مقارنته وفي تجسيم مقارناته بآستمداد الأمثلة الموضّحة من التّشريع الإسلامي ومن القانون الوضعي، فإنّ توظيف بلعيد للمفاهيم الحديثة والمقاييس المستمدّة من القانون الوضعي لم يخل في كثير من الأحيان من مظاهر الإسقاط ومجانبة الصّواب في تمثّل المفاهيم الفقهيّة التّقليديّة ضمن الأفق المعرفي المخصوص الذي أنتجها.

غير أنّ الدّراسة التي أنجزها بلعيد تحتفظ بقيمتها الكبرى، إذ هي إلى جانب أعمال الباحث المصري محمد سعيد العشماوي -الذي يبدو أثره واضحا في بلعيد- من أهمّ الدّراسات العلميّة المعاصرة التي اشتغلت على مراجعة المادّة التشريعيّة في القرآن آنطلاقا من قراءة تحليليّة ونقديّة متأنّية بالاستناد إلى تمشّ منهجيّ رصين ومعتدل في التّعاطي مع التراث الإسلامي. وقد آتّخذ بلعيد إلى ذلك جملة من المداخل لعلّ من أهمّها مراجعة مفهوم الحكم في التّصوّر الفقهي التّقليديّ مستأنسا في ذلك بالمقاييس القانونيّة في التّشريع الوضعيّ؛ ومن ثمّ مراجعة قائمات آيات الأحكام كما وردت عند الفقهاء القدامى ونقدها. وكانت النّتيجة أن تقلّصت على يديه هو أيضا أعداد تلك الآيات بشكل ملحوظ. ومن هنا يمكن أن نعتبر دراسة بلعيد دليلا

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النّشر الجامعي، ط. 2، منقّحة، تونس 2000.

علميّا معمّقا وموثّقا على أنّ مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني ليست بالقدر من البداهة الذي قرّره الشافعي وأنّ المسألة محلّ نظر؛ وبالتالي نستطيع أن نقول إنّ هذه الدّراسة جاءت لتؤكّد بجسارة ورصانة في آن معا ما كان حاصلا حول هذه القضيّة بطريق الانطباع أو من خلال الإحصاء المجرّد أو بواسطة الأحكام العامّة.

يعتبر الصّادق بلعيد أنّ تضخّم قائمات آيات الأحكام عند الفقهاء القدامى إنّما يعود سببه الرّئيسيّ إلى «خلل خطير في تصوّر مفهوم الحكم الشرعيّ وفي التّصوّر المنهجيّ لدراسة هذه المادّة»[1]. ولمّا كانت المعضلة في القراءة التّشريعيّة للقرآن على هذا النّحو من عدم الانضباط في مستوى المفهوم والمنهج على السّواء، فإنّ اهتمام الباحث يتوجّه أوّلا إلى ضبط مفهوم الحكم ليتسنّى له بعد ذلك تحديد مواصفات الآية الحكميّة على وجه الدقّة. ولمّا كانت المقاييس الفقهيّة القديمة تتّسم بالنّقص والقصور في هذا المضمار، فإنّه يتوسّل في ذلك بالمقاييس والمفاهيم المستمدّة من القانون الوضعي الحديث.

من أهمّ مواصفات الحكم عند بلعيد هو أن يكون حاملا لأمر موجّه إلى البشر في علاقاتهم العاديّة[2]، ذلك لأنّ أهمّ عامل مميّز للأحكام التشريعيّة في نظره هو «التّقنين للسّلوك البشري وللعلاقات بين النّاس»[3].

على هذا الأساس المفاهيمي الجديد يراجع قائمة ابن العربي في آيات الأحكام، فيقصي منها عددا كبيرا لا ينطبق عليه المعنى "الحقيقي" لمفهوم الحكم، وبالتّالي لا تتوفّر فيه صفة "الحكميّة". من ذلك على سبيل المثال الآيات التي تتعلّق «بالكونيّات والمخلوقات التي سخرها اللّه لخدمة البشر على الأرض»[4]. وهو ما ينطبق على سورة النّحل، إذ اعتبر ابن العربي أنّ هذه السّورة تتضمّن ما لا يقلّ عن اثنتين وعشرين آية حكميّة من مجمل الآيات

---

1 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 54.

2 نفس المرجع، ص 53.

3 نفس المرجع والصّفحة.

4 نفس المرجع والصّفحة.

الثماني والعشرين ومائة التي تتألّف منها السّورة، في حين يذهب بلعيد إلى أنّ من هذه الآيات التي اعتبرها ابن العربي تشريعيّة نجد ثلاث عشرة آية تتّصل بالكونيات وبالمخلوقات التي سخّرها الله للبشر على وجه هذه الأرض، وبالتّالي فهي آيات فاقدة لصفة الحكميّة بمعنى أنّها لا تحمل مضامين تشريعيّة بالمعنى الدّقيق للكلمة. وهذه الآيات هي الخامسة والسّادسة والسّابعة والثّامنة والرّابعة عشرة والسّادسة عشرة والسّادسة والستّون والسّابعة والستّون والثّامنة والستّون والثانية والسّبعون والثمانون والحادية والثمانون والمائة وعشرون.

ويعتبر بلعيد أنّ هذا غلط من ابن العربي يرجع السّبب فيه إلى «عدم وجود تعريف مسبّق لمفهوم الحكم من وجهة نظر القانون والعمل التّشريعي»[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ تطبيق مفهوم الحكم وفق القواعد التشريعيّة المنضبطة أي باعتباره أمرا موجّها إلى البشر في علاقاتهم التّعامليّة، يجعل قائمة ابن العربي فيما يتعلّق بسورة النّحل دائما تتقلّص بشكل ملحوظ بحيث تنحصر الآيات الحكميّة حسب بلعيد في ستّ آيات لا غير، وهي عنده الآية التّسعون، والآية الحادية والتسعون، والآية السّادسة ومائة، والآية السّادسة عشرة ومائة، والآية الرّابعة والعشرون ومائة، والآية السّادسة والعشرون ومائة. بل إنّ بلعيد ينزل بالعدد إلى خمس آيات فقط بآعتبار أنّ الآية السّادسة ومائة هي آية منسوخة. وهكذا يكون الفارق بين قائمة ابن العربي والقائمة التي يقترحها بلعيد وفق مقاييسه الخاصّة في تحديد مفهوم الحكم ومواصفات الآية الحكميّة سبع عشرة آية، وهو فارق كبير بالنّسبة إلى سورة واحدة هي سورة النّحل. وهذا مؤشّر إحصائيّ بالغ الأهميّة يدفع فعلا ومرّة أخرى إلى التّساؤل عن مدى صلابة المسلّمة الشافعيّة.

انطلاقا من ضبط مفهوم الحكم واستنادا إلى المقاييس القانونيّة الحديثة، يمضي بلعيد بعد نقد قائمات آيات الأحكام التّقليديّة في مراجعة المادّة التّشريعيّة في القرآن وفي باب المعاملات خاصّة، متوخّيا في ذلك نفس الطّريقة التي انتهجها عبد الوهّاب خلاّف قبله، وهي تفصيل هذه المادّة وتوزيعها وفق الحقول القانونيّة المختلفة. وخلاصة موقف بلعيد في هذا الشأن

[1] الصادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 53.

هي أنّه لا وجود في القرآن لتشريع متكامل وشامل لا في القانون المدنيّ ولا في القانون الجنائي، فكلّ ما ورد فيه من تشريعات في هذا المجال لا يتعدّى بعض آيات محدودة وردت مشتّتة في سياقات مختلفة من النصّ القرآني، بل إنّه حسب رأيه دائما "إذا استثنينا الأحكام المتعلّقة بالإرث والطّلاق، ليس هناك ما يدلّ على وجود فكرة تقنين أو تدوين مثلما كان الأمر في المدوّنات القديمة سماويّة أو غير سماويّة"[1]. وهكذا وللوهلة الأولى ينزع بلعيد عن القرآن صفة المدوّنة القانونيّة، وهي الوظيفة التي أرادها له الشافعي في البدء وسايره فيها الفقهاء والأصوليّون من بعده.

هذا الحكم العامّ يتأكّد عندما يمضي بلعيد في تفصيله بحسب الأبواب القانونيّة، ففي ما يتعلّق بالقانون المدنيّ يلاحظ الباحث التّونسيّ أنّ الأحكام المدنيّة في القرآن لم تتميّز بطابع ثوريّ انقلابيّ، وإنّما هي اقتصرت في أغلب الأحوال على تكريس الأعراف القديمة في مجال المعاملات. نفس الفكرة قرّرها محمّد سعيد العشماوي قبله[2] انطلاقا من نفس الانطباع المشترك بأنّ القرآن قد حمّل ما لا يحتمل عندما نُظر إليه باعتباره مرجعا تشريعيّا ومدوّنة قانونيّة.

يشمل قانون المعاملات مجالي القانون المدنيّ والتّجاري كالبيع والإجارة والرّبا. وفي هذا الخصوص يذهب بلعيد إلى أنّه لا وجود في القرآن لأي تشريع يتعلّق بالمعاملات المدنيّة والتّجاريّة بآستثناء آية واحدة تعرّضت لمؤسّسة البيع والرّبا، وهي الآية الخامسة والسّبعون ومائتان من سورة البقرة، ونصّ هذه الآية هو: «الذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إلاَّ كَمَا يَقُومُ الذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ المَسِّ، ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا البَيْعُ مِثْلُ الرِّبا، وأَحَلَّ اللَّهُ البَيْعَ وحَرَّمَ الرِّبَا، فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعَظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ، وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ». وبالتّالي فإنّه فيما يتعلّق بمؤسّسة البيع لا يوجد حسب بلعيد تشريع قرآنيّ مُفصّل؛ وكلّ ما جاء في هذا الخصوص في المدوّنات الفقهيّة إنّما هو من اجتهادات الفقهاء. بل إنّ كلمة (البيع) بمعناها المتداول أي من حيث هي عمليّة تجاريّة لم ترد في

---

1 الصادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 147.

2 محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار مدبولي، القاهرة، 1983، ص 80.

النصّ القرآني إلاّ مرّة واحدة، وذلك في الآية المذكورة من سورة البقرة. وفي ما عدا ذلك فإنّ "القرآن الكريم لم يستعمل أساسا كلمة (بيع) أو (تجارة) أو (شراء) إلاّ في المعنى المجازي وإشارة إلى مفاهيم روحيّة عالية"[1]؛ من ذلك على سبيل المثال الآية الرّابعة والخمسون ومائتان من سورة البقرة، فقد جاء فيها «يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَ بَيْعٌ فِيهِ ولاَ خُلَّةٌ ولاَ شفاعةٌ» وكذلك الآية الحادية عشرة ومائة من سورة التّوبة، وفيها قوله: «إِنَّ اللّهَ اشْتَرَى مِنَ المُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمْ الجَنَّةَ»؛ والآية العاشرة من سورة الصفّ، وفيها قوله «يَا أَيُّهَا الذينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ».

ولكنّ الفقهاء توسّعوا في بيان الوجوه المحرّمة من البيع مثل بيع المزابنة وبيع المزارعة وبيع المحاقلة، معتمدين في ذلك على قاعدة أنّ مجملات القرآن تفصّلها السنّة. ولكنّ التّوسّل بالسنّة في تفصيل ما أجمله القرآن هو آلية في الاستنباط تطرح إشكاليات عدّة بآعتبار أنّ السنّة في حدّ ذاتها أصل تشريعيّ ذو صبغة مشكليّة بسبب معضلة الوضع التي تعدّدت أسبابها، ومن هذه الأسباب ما يرجع إلى الفقهاء أنفسهم.

ويذهب بلعيد أبعد من ذلك فيرى أنّ القرآن "لم يتعرّض بصفة مباشرة وتلقائيّة إلى الموادّ القانونيّة المتعلّقة بما هو أهمّ من البيع والشّراء، فنحن لا نجد فيه أيّ تلميح إلى الأسس العامّة لهذا القانون ولا أيّة مؤسّسة رئيسيّة فيه"[2].

هكذا يلحّ بلعيد إلحاحا شديدا على إثبات أنّ النصّ القرآنيّ يبدو شحيحا إلى أبعد الحدود بالتّشريعات والأحكام القانونيّة المتعلّقة بقطاع القانون المدنيّ. وينتهي به ذلك إلى تقرير الأطروحة المحوريّة التي يقوم عليها مشروع قراءته التشريعيّة الجديدة للقرآن، وهي أنّ كلّ ما سبق إثباته من خلال إعادة التأمّل في آيات الأحكام ممّا يُفترض أنّ له صلة بالمعاملات المدنيّة إنّما يحمل دلالة بليغة "على التّوجّه الأساسيّ للخطاب القرآنيّ، فهي دعوة إلى دين جديد وإلى قيم روحانيّة، وليس بمدوّنة قانونيّة مدنيّة كانت أو تجاريّة"[3].

---

[1] بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 164.

[2] نفس المرجع والصفحة.

[3] نفس المرجع والصفحة.

وليست الحال في مجال القانون الجنائي بمختلفة عمّا هي عليه في مجال القانون المدنيّ من حيث ضنّة النصّ القرآني بالأحكام وندرة التّشريعات فيه ممّا يتّصل بالجرائم والعقوبات المرصودة لها؛ فالقانون الجنائي ينحصر حسب الصّادق بلعيد في مادّة واحدة هي جريمة القتل التي نصّت عليها الآيتان الثامنة والسّبعون ومائة والتّاسعة والسّبعون ومائة من سورة البقرة، وكذلك الآيتان الثانية والتّسعون والثالثة والتسعون من سورة النّساء. وفيما عدا ذلك يستعرض بلعيد مختلف الأحكام في الميدان الجنائيّ مبرزا التّفاوت الكبير بين ما تضمّنه القرآن فعلا من تشريعات محدودة وبين مقرّرات الفقهاء القدامى عملا بمنهجهم التّأويلي أو بالأحرى وكما يقول هو "فساد منهجهم التّأويليّ".

أمّا في خصوص الحدود المنصوص عليها في القرآن مثل حدّ الحرابة أو ما يسمّى بالسّرقة الكبرى، وحدّ السّرقة وحدّ الزّنا وحدّ القذف، فيلاحظ بلعيد أنّ الفقهاء القدامى قد جرّدوا هذه الحدود الوارد ذكرها في القرآن فعلا من استثناء "التّوبة" الذي يقترن ذكره بالعقوبة في صلب نفس الآية. ولا شكّ أنّ التّنصيص على التّوبة من شأنه أن ينقص من صرامة الحدّ. بل إنّه يذهب إلى أنّ هذه الجنايات التي توقّف عندها الفقهاء طويلا وتوسّعوا في تأويلها وضبطوا لها عقوبات صارمة لم ينصّ القرآن في شأنها على حدود صريحة ودقيقة؛ ففي خصوص مسألة الردّة لم يأت في القرآن حكم جزائيّ يعاقب عليها، بل هي لم ترد كحدّ بالمعنى الدّقيق للكلمة أو كجريمة بالمعنى القانونيّ الصّحيح. وكذلك الأحاديث الواردة في هذا الخصوص لا يعتدّ بها لأنّها أحاديث آحاد.[1]

نفس الشيء بالنّسبة إلى مسألة شرب الخمر، فإنّه لم يرد في شأنها حكم جزائيّ في القرآن؛ كما أنّ السنّة لم تذكر حكما واضحا في هذا الأمر؛ فالحكم الوارد في شأن الخمر والمعمول به في الفقه التّقليدي هو مجرّد حكم اجتهاديّ منسوب إلى الصّحابة، وهو الجلد قياسا على القذف، رغم فساد التّعليل الذي يقوم عليه هذا القياس.[2]

---

1 بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 214.

2 نفس المرجع، ص 215.

وهكذا فإنّ محصّلة ما جاء في القرآن حول التّشريع الجنائيّ هي أنّه "إذا نظرنا إلى ما شرّع فيه القرآن الكريم في القانون الجنائي بالمعنى الدّقيق لهذا المفهوم يتّضح لنا أنّ ذلك ينحصر في مادّة واحدة هي جريمة القتل. وإنّ هذا لدليل واضح على أنّ القرآن الكريم لم يهتمّ إلاّ عرضا بالتّشريع في الميدان الجنائي وفي غيره من الميادين الأخرى على وجه العموم"[1].

ومعنى كلّ ذلك أنّ القرآن لا يوفّر نظاما متكاملا وهيكلا قائما بذاته من القوانين والقواعد في الميدان الجنائي والجزائي بحيث "يكون مرجعا في معظم الحالات الإجراميّة والنّزاعات التي يتعرّض لها النّاس في علاقاتهم اليوميّة"[2]. وهو أمر يختلف فيه القرآن بصورة جذريّة عن التّشريعات السّابقة كالتّشريع الرّوماني وقبله البابليّ والفارسي والسّومريّ والأشوري والحثّي والموسوي. ففي هذه القوانين كلّها تصنيف لجرائم متنوّعة كالقتل والجرح والقذف والاغتصاب الجنسي وانتهاك الأخلاق الحميدة والسّرقة والجنايات ضدّ الأملاك والجرائم ضدّ النّظام العائليّ وتنصيص على عقوبات متنوّعة كالإعدام والقصاص والجلد والنّفي والعبوديّة والدّية والسّجن والرّجم"[3].

ويخرج بلعيد في خاتمة هذا التّحليل بنفس الاستنتاج العامّ حول الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي وهي أنّ "القرآن الكريم إنّما هو خطاب دينيّ وعقائديّ لا مدوّنة تشريعيّة"[4]

لا شكّ أنّ ما قدّمه بلعيد بواسطة التّحليل والتّدليل والقراءة المتأنيّة في النصّ القرآني من جهة وفي مقرّرات الفقهاء من جهة أخرى ليؤكّد ما نحن بصدد إثباته من زاوية النّظر الأصوليّة وفي إطار مراجعة المسلّمات والثّوابت الأصوليّة القديمة من أنّ مسلّمة الشافعي حول اكتمال التّشريع القرآني وشموليّته لا تستند عند الاختبار وتنويع زوايا النّظر وأدوات الاختبار إلى

---

1 بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 217.

2 نفس المرجع، ص 218.

3 نفسه، ص 217، وأنظر أيضا في نفس الصّفحة الهوامش رقم: 49-50-51-52-53.

4 نفس المرجع والصّفحة.

أرضيّة استقرائيّة ولا تأليفيّة ولا استدلاليّة شديدة المتانة. وبالتّالي فهي لا تعبّر عن الطّبيعة الحقيقيّة للقرآن ولا عن جوهره الأصيل بما هو كتاب دين أوّلا وقبل كلّ شيء وبالمعنى الشامل للكلمة.

ومثلما غيّبت المسلّمة الشافعيّة هذه الطّبيعة وهذا الجوهر الأصيل في القرآن، جاءت أيضا جملة من القواعد الأصوليّة الأخرى لتساهم في حجبها وطمسها، وهي قواعد تثير بدورها إشكاليات عديدة لأنّها جاءت متساوقة ومتناغمة مع مسلّمة الشافعي ومعاضدة لها، وبالتّالي فهي تثير نفس الإشكاليات التي تثيرها المسلّمة الأمّ ذاتها. وهذه القواعد وضعها الأصوليّون لتؤدّي وظائف مختلفة تدور جميعها في فلك نفس المسلّمة وتستثير بدورها تساؤلات ملحّة تدفع إلى المراجعة وإعادة النّظر، وهو ما سنتطرّق إليه من خلال المبحث الموالي.

المبحث الثاني
أصول مشكليّة وأبعاد قرآنيّة
غيّبها التّأصيل البياني

لعلّه قد تبيّن لنا من خلال العرض السّابق أنّ مقولة اكتمال التّشريع القرآني التي عمل الشافعي ومن جاء بعده من الأصوليّين على ترسيخها في الفكر الفقهيّ والأصوليّ وغدت إحدى الدّعامات الأساسيّة في حقل التّشريع الإسلامي هي مقولة لا تخلو من إيهام وهشاشة، بل إنّها مقولة نتج عنها طمس لحقيقة القرآن بما هو نصّ دينيّ بالدّرجة الأولى وليس مجرّد مدوّنة قانونيّة، إذ اتّضح أنّ هنالك تفاوتا أو قل تضاربا بين المسلّمة الشافعيّة حول اكتمال التشريع في القرآن وبين حقيقة أخرى ساطعة هي محدوديّة المضامين التشريعيّة أو آيات الأحكام فيه.

هذه المفارقة تجلّت في مستوى الأصل في حدّ ذاته كما رأينا وكذلك في مستوى المنهج أي التمشّي الاستقرائيّ الفقهي الذي أُخضع له الأصل على أيدي الفقهاء. ويبدو من خلال هذا المنهج في التّعاطي مع النصّ القرآنيّ بتأثير بالغ من المسلّمة الشافعيّة أنّ كثيرا من القواعد الأصوليّة التي وضعها الفقهاء وعلماء الأصول والقضايا التي أثاروها جاءت لردم الهوّة الفعليّة بين ما تقرّره المسلّمة من جهة ومحدوديّة المضامين التّشريعيّة في القرآن. وسواء كان الفقهاء واعين بحقيقة هذا التفاوت أو واقعين تحت تأثير مقرّرات الشّافعي ومسلّمين بها بداهة، فإنّ هذه القواعد جاءت على كلّ حال لتعضد المسلّمة الشافعيّة ولتدعّمها مبدئيّا ووظائفيّا؛ وكان من آثارها أن ساهمت هي بدورها وكما المسلّمة ذاتها في طمس الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي.

ومن ضمن هذه القواعد والقضايا الأصوليّة التي ساهمت في حجب حقيقة القرآن وفي تكريس فكرة اكتمال التّشريع فيه نشير خاصّة إلى

ظاهرة توسّع الفقهاء القدامى في مفهوم الحكم باعتبارها في مقدّمة العوامل التي أدّت إلى تضخّم المادّة التّشريعيّة على أيديهم؛ كما نشير أيضا إلى قاعدة أسباب النّزول بآعتبارها عاملا مساعدا في حدّ ذاته على تقليص هذه المادّة، غير أنّ التّفريط فيها، كما شاءت القراءة الفقهيّة لنصّ الوحي، وكما قرّره الأصوليّون، أدّت إلى عكس هذه النّتيجة، إذ فضّل الفقهاء بدلا من ذلك العمل بقاعدة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب"؛ كما نشير أيضا إلى قاعدة "شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ" بآعتبارها أحد المداخل التي سلكها الفقهاء في استثمار الأحكام من القرآن وفي توسيع دائرة هذا الاستثمار حتّى وإن أدّى ذلك إلى تحميل القرآن ما لا يحتمل.

1. التّوسّع في مفهوم الحكم وأثره في تضخّم المادّة التّشريعيّة

نوّهنا في سياق سابق إلى المراجعة المهمّة التي قام بها الباحث والحقوقي التّونسيّ الصّادق بلعيد في كتابه الموسوم "بالقرآن والتّشريع". وقد كان من مظاهر الجهد العلميّ الذي بذله صاحب هذه الدّراسة الآنكباب على تدقيق مفهوم الحكم وضبطه باعتباره مدخلا ضروريّا لنقد التّصوّر الفقهي والأصوليّ التّقليدي في هذا المضمار، ومن ثمّ مراجعة القائمات التّقليديّة لآيات الأحكام وإنجاز قراءة تشريعيّة جديدة للقرآن في ضوء هذا المفهوم. وكانت النّتيجة إقصاء الكثير من الآيات التي عدّها الفقهاء القدامى آيات حكميّة وفق مقاييسهم هم، وهي في حقيقة الأمر لا تحمل مضامين تشريعيّة بالمعنى القانونيّ الدّقيق للكلمة. وبذلك تقلّص عدد آيات الأحكام وآستعادت المادّة التّشريعيّة في القرآن حجمها الحقيقي المحدود. ومن هنا جاز لنا أن نعتبر هذه الدّراسة من ضمن الشّواهد العلميّة التي تثبت هشاشة المسلّمة الشافعيّة حول مسألة اكتمال التّشريع في القرآن.

غير أنّ مراجعة مفهوم الحكم في هذه الدّراسة لم يخل -على أهمّيته- من مظاهر التعسّف أحيانا في إسقاط الرّؤى والمقاييس المستمدّة من القوانين الوضعيّة الحديثة على نسق تشريعيّ مختلف في أسسه ومنطقه الدّاخلي وتصوّراته هو التّشريع الدّيني ومنه التّشريع الإسلامي بطبيعة الحال.

يقول الصّادق بلعيد في خصوص إشكاليّة عدم انضباط مفهوم الحكم في الفكر الفقهي والأصوليّ التّقليدي وما نتج عنه من سوء فهم لمواصفات

الآيات الحكميّة: "إنّ الفقهاء القدامى لم يعتنوا بوضع تعريف دقيق لمفهوم الحكم على ضوء مقتضيات المادّة القانونيّة وفي حدودها، وإنّهم لهذا السّبب أساؤوا فهم الآيات الحكميّة في القرآن الكريم من حيث تحديدها وتصنيفها ومن حيث محتواها."[1]

ولكنّ النّتيجة الأخطر بالنّسبة إلى ما نحن بصدده من إبراز الطّابع الإشكالي لتأصيل القرآن انطلاقا من إعادة النّظر في المسلّمة الشافعيّة حول مسألة اكتمال التّشريع فيه، هي أنّ عدم انضباط مفهوم الحكم على أيدي الفقهاء والأصوليّين القدامى مقارنة بالقواعد والضّوابط القانونيّة الدّقيقة قد أدّى آليّا إلى التّوسّع في هذا المفهوم وهو ما أدّى بدوره إلى المبالغة غير المشروعة في إخضاع نصّ الوحي للقراءة التّشريعيّة والتّساهل في استدرار المادّة القانونيّة منه بحيث شملت هذه القراءة آيات كثيرة اعتبرت من آيات الأحكام وهي براء من ذلك.وعلى هذا النّحو من عدم الانضباط في المفاهيم والتّوسّع في مداها بلا مبرّر ومن ثمّ مراكمة المادّة التّشريعيّة على نحو هو أيضا غير منضبط، تكون القراءة الفقهيّة التي أُخضع لها النصّ القرآني بمثابة الاستجابة غير المشروطة والتّطبيق الآلي لمسلّمة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة.

ولكن ما هي مظاهر القصور أو التّقصير في تحديد مفهوم الحكم عند الفقهاء والأصوليّين القدامى؟ وهل كان هؤلاء الفقهاء مقصّرين تماما من هذه الناحية كما يذهب إلى ذلك بلعيد؟

ينبغي أن ننبّه قبل الشّروع في الإجابة على هذا السّؤال إلى أنّنا سنستفيد في مراجعة مفهوم الحكم من المعلومات القانونيّة التي تضمّنها كتاب بلعيد المشار إليه.

يقتضي مفهوم الحكم بالمعنى التّشريعيّ والقانونيّ الدّقيق والمنضبط صفتين أساسيّتين ضروريّتين هما صفة "الإلزام" وصفة "الجزاء". هاتان الصّفتان هما اللّتان تحدّدان الطّابع الحكميّ للآية، وعلى أساسهما يقع التّمييز بين الآيات التي تهدف إلى وضع قاعدة قانونيّة بأتمّ معنى الكلمة

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 299.

وتلك التي لا تحمل سوى مضامين تعليميّة فيها مجرّد دعوة وهداية إلى الأخلاق والسّلوك الحميد دون أن يرتبط ذلك بجزاء أو عقاب في حال عدم الامتثال.[1]

ومن هنا فإنّ المزلق الخطير الذي تردّت فيه القراءة الفقهيّة للقرآن وفضلا عن الخاصيّة العامّة للقرآن وهي ندرة الآيات القانونيّة فيه، هو كما لاحظ ذلك أحمد أمين بحقّ أنّ "بعض ما عدّه الفقهاء آيات أحكام لا يظهر أنّها كذلك، وليس عدّها من آيات الأحكام إلاّ مغالاة في الاستنتاج".[2]

هذا التوسّع في الاستنتاج أو المغالاة فيه حسب عبارة أحمد أمين سببه الأساسيّ هو عدم انضباط مفهوم الحكم. وفي المقابل فإنّ انضباط هذا المفهوم بالاستناد إلى المعايير القانونيّة الدّقيقة سيؤدّي حتما -وقد برهن على ذلك الصّادق بلعيد- إلى تجريد الكثير من الآيات التي عدّها الفقهاء القدامى آيات أحكام من صفة الحكميّة تلك، إذ هي فاقدة أصلا لصفتي الإلزام والجزاء، وبالتّالي فهي تعتبر أدخل ما يكون في باب التّوجيه الأخلاقي والسّلوكي أي أشدّ ارتباطا بالوظيفة الأساسيّة التي جاء من أجلها القرآن وهي وظيفة الهداية.

يرجع السّبب الأساسي لعدم انضباط مفهوم الحكم في التّصوّر الفقهي والأصوليّ التّقليدي إلى تقيّد هؤلاء بالدّلالة النّحويّة وإغفال الاعتبارات القانونيّة، وفي مقدّمة هذه الاعتبارات صفتا الإلزام والجزاء، في حين "أنّ المعيار النّحوي غير كاف لإقرار الطّابع التّشريعي للقاعدة".[3] وتتعدّد في القرآن الآيات التي تستجيب للشّروط النحويّة التي وضعها علماء الأصول القدامى غير أنّها فاقدة لصفة الحكميّة بالمعنى القانوني ووفق شروطه وفي مقدّمتها شرطا الإلزام والجزاء، فمن ذلك على سبيل المثال الآية السّادسة والثّمانون من سورة النّساء والتي جاء فيها «وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا». هذه الآية أدرجها الفقهاء في قائمة آيات الأحكام والحال أنّها فاقدة لصفة الحكميّة، إذ هي آية تندرج ضمن باب الآداب وتعبّر عن المثل

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 148.

[2] أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 228.

[3] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 148.

الأعلى للقواعد الأخلاقيّة والسّلوكيّة في القرآن. ولئن كان المضمون الأخلاقي في الآية قد ورد في شكل قاعدة تحدّدت من خلال القرائن الصّرفيّة والنّحويّة (فعلا الأمر: حَيُّوا – رُدُّوا)، وهي فعلا كذلك وفق الاعتبارات الأصوليّة التي هي كما أسلفنا اعتبارات نحويّة في جوهرها، فإنّ هنالك فرقا كبيرا بين القواعد التي تضبط آداب التّعامل الأخلاقي بين النّاس فقط على سبيل الإرشاد والتّوجيه وبدون إلزام قانونيّ صارم أو جزاء يترتّب على الإخلال، وبين القواعد التشريعيّة والقانونيّة بالمعنى الدّقيق للعبارة "ذلك أنّ القواعد السّلوكيّة والأخلاقيّة ليست إلاّ توصيات وتوجيهات اجتماعيّة في حين أنّ القاعدة القانونيّة تتميّز بالإلزاميّة القانونيّة أي أنّه ينجرّ (كذا) عن الإخلال بها عواقب قانونيّة مضبوطة ملزمة"[1]

ترد الأحكام في القرآن مركّبة في أساليب مختلفة مثل الأمر والنّهي والخبر، وهو ما أشار إليه علماء الأصول في مصنّفاتهم وفي الأبواب المعقودة للمباحث اللّغويّة من تلك المصنّفات؛ فقد جاء في "الإحكام" لابن حزم قوله: "الأوامر الواجبة ترد على وجهين أحدهما بلفظ (افْعَلْ) أو (افْعَلُوا) والثّاني بلفظ الخبر إمّا بجملة فعل وما يقتضيه من فاعل ومفعول، وإمّا بجملة ابتداء وخبر."[2] ويرى بلعيد أنّ هذه الخاصيّة لها تأثيرها المباشر في تحديد ماهية الحكم أي القاعدة التّشريعيّة للقرآن. فهل يؤخذ الخبر على أنّه حامل للحكم مثل الأمر تماما؟ المسألة محلّ اختلاف بين الفقهاء وعلماء الأصول.[3]

ولا شكّ أنّ تفسير الفقهاء لآيات الأحكام واختلافهم قبل ذلك في اعتبارها من قبيل الأمر أو من قبيل الخبر إنّما يدلّ على أنّ هذه التّفسيرات ما هي إلاّ مجرّد اجتهادات بشريّة تحتمل الصّواب كما تحتمل الخطأ، وهي بالتّالي تمثّل مظهرا من مظاهر التّفاوت أو الفرق بين حقيقة القرآن من جهة وفقه القرآن من جهة ثانية.

---

1 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 155.

2 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1985، مج 1، ص 301.

3 أُنظر نماذج من هذا الاختلاف في: بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 39.

إنّ تحديد الصّبغة الحكميّة للآيات ينبغي حسب الصّادق بلعيد دائما، أن يكون في ضوء وظيفة القاعدة القانونيّة، وهذه الوظيفة هي الإلزام الذي يكون مشفوعا بجزاء، ذلك أنّ الطّابع القانونيّ يقتضي بالضّرورة الطّابع الإلزامي؛ و"لهذا السّبب الرّئيسيّ وعلى خلاف ما يراه الفقهاء القدامى، فإنّنا نرى ضرورة عدم اعتبار العديد من الآيات القرآنيّة آيات حكميّة نظرا إلى انعدام الشّروط اللاّزمة لذلك فيها"[1]. ومن هذه الآيات، وكما أسلفنا، تلك التي تحمل توجيهات أخلاقيّة أو تصوّرات تتّصل بالحياة الاجتماعيّة والعلاقة بين الأفراد.

إنّ تطبيق مفهوم الحكم بالمعنى القانونيّ الدّقيق يفضي مباشرة إلى إقصاء كثير من آيات الأحكام التي تضمّنتها قائمات الفقهاء التقليديّة. والأمثلة على ذلك عديدة في مختلف الأبواب الفقهيّة التي توزّعت عليها آيات الأحكام من المنظور الفقهي التّقليدي. ومن ذلك على سبيل المثال ما هو متّصل بمجال الأسرة والأحوال الشخصيّة، فنحن عندما نطبّق مفهوم الحكم بالمعنى القانوني الدّقيق يتراءى لنا أنّ كثيرا من آيات الأحكام في هذا المجال لا صلة له بالمادّة القانونيّة أو بالقانون المدني، وذلك مثل العلاقات الجنسيّة بين الرجل والمرأة، عموما، وبين الزّوج وزوجته. فمثل هذه المسائل لا تهمّ القانون بصفة عامّة ولا القانون المدنيّ بصفة خاصّة. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن تدخل في عداد القانون المدنيّ أحكام كثيرة كتلك التي تتّصل بالعلاقات الجنسيّة أو بقواعد الصحّة والوقاية وما شابه ذلك على غرار ما تُشير إليه الآية الثانية والعشرون ومائتان من سورة البقرة في أمر المحيض مثلا.

لا نشكّ لحظة في وجاهة المراجعة التي قام بها الحقوقيّ والباحث التّونسيّ الصادق بلعيد لمفهوم الحكم في ضوء المقاييس والضّوابط القانونيّة الحديثة. فهو عمل مقارنيّ على غاية من الأهميّة تحتاج إليه الدّراسات الفقهيّة والأصوليّة في إعادة قراءة التّراث الفقهي والأصوليّ. والذي يهمّنا في هذا المقام هو أنّ مراجعة مفهوم الحكم قد مكّنت من إبراز الثّغرات المفهوميّة وكذلك الإجرائيّة التي تُعتبر مسؤولة عن التضخّم الكبير الذي شهدته قائمات آيات الأحكام على أيدي الفقهاء القدامى. وتلك نتيجة هامّة توفّر

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 40.

دليلا علميّا رصينا على ما نحن بصدده ومن زاوية النّظر الأصوليّة التي تهمّنا بالدّرجة الأولى، وهو أنّ المسلّمة التي أرساها الشافعي في الفكر الإسلامي حول اكتمال التّشريع في القرآن واستقرّت في هذا الفكر على مرّ الأجيال وإلى يوم النّاس هذا بالنّسبة إلى فئات عريضة من علماء المسلمين ومفكّريهم، هي مقولة ليست على الدّرجة من البداهة ولا الإطلاق التي أرادها لها مؤسّسها الأوّل وسايره في ذلك نظراؤه من الفقهاء وعلماء الأصول. وهي من ثمّ لا تعبّر عن الطّبيعة الحقيقيّة والجوهر الأصيل لنصّ الوحي.

غير أنّ هذه المراجعة -على قيمتها وثرائها- لم تخل من مظاهر التعسّف في إسقاط المقاييس والتصوّرات القانونيّة في التّشريع الوضعي الحديث على مفهوم الحكم في الفقه الإسلاميّ، كما لم تخل أيضا من مظاهر التّجنّي وعدم الإنصاف في الحكم بالقصور على جهود علماء الشريعة القدامى في هذا المضمار.

وليس من الوجاهة ولا المشروعيّة في شيء الخلط بين نمطين تشريعيّين مختلفين هما التّشريع الوضعيّ من ناحية والتّشريع الدّيني من ناحية ثانية. التّشريع الإسلامي هو تشريع دينيّ في أصوله وفلسفته، وبالتّالي فإنّ تصوّر الأحكام والجزاءات فيه يخضع بدرجة كبيرة للاعتبارات والتصوّرات الدّينيّة العقديّة والتقويّة، ولذلك فإنّ مفهوم الإلزام والجزاء هنا يختلف عمّا هو عليه في القانون الوضعيّ. فربّ حكم اقترن فيه الجزاء ثوابا أو عقابا بالمصير الأخرويّ كان مفعوله في النّفوس التقيّة أشدّ وقعا من لو أنّه كان مرتبطا بالجزاء الدّنيويّ. هكذا كانت النّفوس التّقيّة في صدر الإسلام تتفاعل مع أحكام القرآن من خلال تصوّرها للحياة ولما بعد الحياة. والقرآن نفسه قد بنى أحكامه على أساس من هذا التصوّر وراهن في الامتثال لتلك الأحكام على البعد الإيماني والتقويّ لدى المؤمنين، لذلك نجد الوعيد فيه مرتبطا شديد الارتباط بالتّوبة والكفّ عن الإثم لتحقيق الخلاص الأخروي «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ ما سَلَفَ وأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ، وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ، هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ»[1]. هكذا الشّأن في القرآن، "أَمْرٌ"

[1] البقرة 275/2.

الإنسان إلى اللّه قبل أن يكون إلى أيّ سلطة أخرى ملزمة أو رادعة قضائيّة كانت أو ما شابه ذلك.

من المغالطة إذن أن نسقط صفتي الإلزام والجزاء المستمدّتين من منطق القانون الوضعي وبما تحملانه من آثار دنيويّة خالصة، على مفهوم الحكم في التّشريع الدّينيّ بما يستبطنه من أبعاد عقديّة وروحيّة تخاطب النّفوس المؤمنة والتّقيّة التي تقدّم انقيادها لأحكام اللّه راجية ثوابه متوقيّة عذابه أكثر من انقيادها لأحكام البشر. تلك هي روح القرآن المهيمنة على تشريعاته، ولعلّ هذه الرّوح المهيمنة هي التي أضعفت من أثر الجانب الجزائي بالمعنى القانوني والوضعي. وهذا في نظرنا هو المدخل الملائم لمراجعة البعد التّشريعي في القرآن ونقد المنهجيّة التّقليديّة، لأنّ هذا المدخل التّحليلي والنّقدي ينطلق من داخل النّسق لا من خارجه ويجنّبنا المغالاة في إسقاط المفاهيم والمتصوّرات الأجنبيّة عنه.

ولعلّه أيضا من التّجنّي وعدم الإنصاف أن ندّعي جزافا أنّ معالجة مفهوم الحكم عند الفقهاء القدامى لم تخرج عندهم عن الاعتبارات النّحويّة الخالصة. ونحن لا نختلف مع الصّادق بلعيد في حقيقة أنّ الرّؤية التي أسّسها الفقهاء وعلماء الأصول القدامى في مقاربتهم الفقهيّة للقرآن قد انبنت في جزء كبير منها على الاعتبارات اللّغويّة والنّحويّة ولا أدلّ على ذلك من كثافة المباحث اللّفظيّة والقواعد اللّغويّة في المدوّنة الأصوليّة التقليديّة وكذلك الحديثة. ولكن ينبغي أن نلاحظ من جهة أخرى أنّ علماء الأصول المسلمين لم يقتصر منهجهم فيما يتّصل بمفهوم الحكم ولواحقه على الجوانب الخاصّة باللّغة ودلالات الألفاظ، وإنّما هم قد أخذوا في حقيقة الأمر بمعطيات وضوابط أخرى استمدّوها من خارج الدّائرة اللّغويّة الضيّقة وتجسّمت من خلال مختلف القواعد والمبادئ الأصوليّة التي تنوّعت من حيث مرجعياتها ومصادر استمدادها، فكان منها ما هو عقديّ كلاميّ، ومنها ما هو مستوحى من روح الشريعة وفلسفتها، ومنها ما هو مستمدّ من فلسفة الحياة والرّؤية الوجوديّة للفرد والجماعة وللكون بصورة عامّة. هذا بالإضافة إلى الاعتبارات ذات الصّبغة القانونيّة ولكن من منظور ديني مخصوص تهيمن عليه روح الإيمان والتّقوى ويقوم فيه الالتزام مقام الإلزام. هذه الاعتبارات المتنوّعة تضافرت فيما بينها لتنسج رؤية تشريعيّة مخصوصة هي الرّؤية التّشريعيّة الدّينيّة التي تلمس آثارها مثلا من خلال فكرة المقاصد الشرعيّة.

وهي فكرة تربط الأحكام التي سنّتها الشّريعة بأهداف وغايات مصلحيّة بالمقياس الدّيني وتنطلق من أرضيّة عقديّة كلاميّة هي تنزيه الذّات الإلاهيّة في ما سنّته من تكاليف شرعيّة عن صفتي العبث والنّكاية. ومن ثمّ فإنّ تمثّل المؤمن للأوامر والنّواهي والاستجابة لها يندرج من المنظور الدّيني في إطار روح الإيمان والتّقوى، وبالتّالي تتحكّم فيه فكرة الخلاص الأخروي أكثر ممّا تتحكّم فيه الاعتبارات الدّنيويّة الخالصة وفق التصوّر الوضعيّ للتّشريع والقانون.

وعلى هذا الأساس فإنّ المغالاة في إسقاط المفاهيم الحديثة المستمدّة من معجم القانون الوضعي من شأنها أن توقع في المغالطة وسوء التّقدير بسبب عدم التّمييز بين التّشريع الإسلامي بما هو تشريع دينيّ في جوهره وبين التّشريع الوضعي، إذ هما نمطان تشريعيّان يختلفان جذريًا من حيث المرجعيّات والمنطق والفلسفة، وكذلك الأهداف. وبالنّظر إلى هذه الفوارق بين النّسَقَين لابدّ أن تختلف المقاييس المعتمدة في تحديد معنى الحكم ومفاهيم الإلزام والجزاء بالانتقال من نمط تشريعيّ إلى آخر.

الحقيقة أنّ الفقهاء والأصوليّين قد اتّخذوا في إطار النّظريّة التّشريعيّة ضوابط موسّعة ودقيقة لتحديد ماهية الحكم ومفهومه[1]، فقاموا بتعريفه وضبط أنواعه (حكم تكليفيّ – حكم وضعيّ). وجعلوا الحكم في خمسة أقسام (الإيجاب-النّدب-التّحريم-الكراهة-الإباحة). ثمّ توقّفوا عند كلّ قسم من هذه الأقسام على حدة، فقدّموا على سبيل المثال تعريفا "للواجب" وفرّعوه إلى أقسام وفق أعتبارات مختلفة، فهو من جهة أدائه مؤقّت أو مطلق؛ وهو من جهة المطالبة بأدائه واجب عينيّ أو كفائيّ؛ وهو من جهة المقدار المطلوب منه محدّد أو غير محدّد؛ وهو من جهة التّعيين أو التّخيير معيّن أو مخيّر. وهي كما هو ملاحظ تحديدات شاملة ودقيقة وفق اعتبارات ومقاييس متنوّعة لا تتوقّف عند الدّلالة النّحويّة المباشرة وحدها، وتتجاور جنبا إلى جنب مع هذه التّحديدات الاعتبارات القانونيّة، وفي مقدّمتها مفهوما الإلزام والجزاء، وهو ما يتجلّى بكامل الوضوح من خلال تعريفهم للواجب

---

1 أُنظر على سبيل المثال: عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 100 وما بعدها.

على سبيل المثال، فـ"الواجب شرعا هو ما طلب الشارع فعله من المكلّف طلبا حتما بأن اقترن طلبه بما يدلّ على تحتيم فعله، كما إذا كانت صيغة الطّلب نفسها تدلّ على التّحتيم أو دلّ على تحتيم فعله ترتيب العقوبة على تركه أو أيّة قرينة شرعيّة أخرى"[1].

وكذلك فعلوا مع المندوب، ثمّ المحرّم والمكروه والمباح. ثمّ انتقلوا بعد ذلك إلى النّوع الثاني وهو الحكم الوضعيّ فعرّفوه بأنّه "ما اقتضى وضع شيء سببا لشيء أو شرطا له أو مانعا منه". وفرّعوه وفق هذا التّعريف إلى ثلاثة أقسام هي (السّبب-الشّرط-المانع). وألحقوا بها مباحث مكمّلة هي (الرّخصة-العزيمة-الصحّة والبطلان).

كما أنّ علماء الأصول خاضوا في جوانب أخرى من الحكم مثل "المحكوم فيه"[2] وهو "فعل المكلّف الذي تعلّق به حكم الشّارع"، "والمحكوم عليه"[3] وهو "المكلّف الذي تعلّق حكم الشارع بفعله". فكانت هذه المباحث مناسبة إضافيّة للمزيد من تدقيق مفهوم الحكم، وتحديد ضوابطه وشروطه بما فيها الضّابط القانونيّ الخاصّ بمسألة الإلزام والجزاء.

يتّضح من خلال الإشارات السّريعة السّابقة كيف أنّ علماء الأصول لم يتوقّفوا كما يزعم بلعيد عند زاوية النّظر النّحويّة الخالصة، بل هم على العكس من ذلك تجاوزوا الاعتبارات اللّغويّة والنّحويّة للخوض في دقائق ومسائل منها ماله صلة وثيقة بالمعايير القانونيّة بما في ذلك مفهوم الإلزام والجزاء وكذلك درجات الإلزام والنّتائج المترتّبة على تلك الدّرجات. ولكنّ الإشكال يظلّ ربّما قائما في مستوى تطبيق تلك المعايير والمقاييس النّظريّة على مادّة الأحكام التي يتضمّنها القرآن، ومن ثمّ التفاوت بين الفقهاء والأصوليّين من حيث التزام الدقّة أو عدمه، ومن حيث التّضييق أو التوسّع في تحديد تلك الأحكام وإحصاء الآيات الحاملة لها. وفي هذا دلالة على أنّ الخلل في هذا المستوى هو خلل إجرائيّ أكثر ممّا هو مفهومي أو نظريّ. وفي هذا الإطار نتبيّن فعلا أنّ الكثير ممّا عدّه الفقهاء آيات أحكام يبدو عند التأمّل

---

[1] عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 105.

[2] نفس المرجع، ص ص 127-133.

[3] نفس المرجع، ص ص 134-140.

فاقدا فعلا للخصائص القانونيّة سواء من المنظور الأصوليّ التّقليدي أو من المنظور القانوني الحديث. فقد تأتي الآية متضمّنة لصيغة الأمر أو النّهي بمعنى أنّها مستوفية للشّرط النّحوي الذي قد يؤهّلها لأن تكون آية حكميّة، غير أنّها فاقدة بالمقياس القانوني لصفة الإلزام وما يرتبط به من جزاء، أو أنّها لا تفيد هذا المعنى بالضّرورة، وإلاّ فما بالك على سبيل المثال بآية من هذا القبيل «يَا أَيُّهَا الّذينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا»[1]. فهي آية تتضمّن نهيا صريحا وصارما، وعلى هذا الأساس اعتبرت من آيات الأحكام، غير أنّها فاقدة للشرط القانونيّ بالمعنى الوضعي الحديث وهو الإلزام الذي يترتّب على مخالفته جزاء. وبالتّالي فالآية تدخل بالأحرى في باب الهدي والتّوجيه الخُلقي والإصلاح السّلوكي. وتلك هي طبيعة القسم الأوفر من الأحكام في القرآن، وذلك هو مفهوم الإلزام فيه فهو إلزام يخاطب النّفوس الورعة والضّمائر التقيّة وروح الإيمان أكثر من أي شيء آخر وتظلّ القاعدة القرآنيّة في كلّ ذلك قوله: «وَقُلِ الحقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ».[2]

مهما كانت مظاهر الإسقاط وعدم الإنصاف في حقّ الفقهاء وعلماء الأصول والتّقليل من شأن الجهد المنهجيّ الذي بذلوه في مجال التّنظير لمفهوم الحكم، فإنّ مراجعة هذا المفهوم من زاوية النّظر القانونيّة الحديثة تُعتبر على كلّ حال مساهمة مهمّة يمكن الاستئناس بها في مراجعة مرتكزات التّراث الفقهي والأصوليّ، وفي مقدّمة تلك المرتكزات المسلّمة الشافعيّة حول مسألة اكتمال التّشريع في القرآن بما هي إحدى الدّعامات الأساسيّة للأرضيّة التي قام عليها تأصيل القرآن عنده.

وهي مسلّمة عاضدتها ضمن نفس التصوّر وفي نفس الاتّجاه قواعد أصوليّة أخرى وذلك على نحو ما سنرى من خلال المباحث الموالية.

---

1 النّور 27/24.

2 الكهف 29/18.

2. الوظيفة المزدوجة لعلم أسباب النّزول

من غريب المفارقات في الفكر الإسلامي وفي حقل التّفسير على وجه الدقّة ازدواجيّة الموقف من قاعدة أسباب النّزول. ووجه الغرابة في ذلك هو أنّ هذه القاعدة يعتدّ بها علماء الإسلام في حقل التّفسير العامّ للقرآن فتوظّف في استجلاء معاني الآيات ومقاصدها في ضوء السّياقات المقاميّة والظّروف الحافّة بنزولها، بينما يتمّ إلغاؤها إلغاء تامّا في مجال التّفسير الفقهي وتحلّ محلّها قاعدة أخرى بديلة تختلف عنها في الوظيفة اختلافا جذريّا هي قاعدة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب". وهي قاعدة تعزل النصّ تماما عن سياقه الاجتماعي وتنزع عنه تاريخيّته فتتّخذ معانيه صبغة مطلقة ومؤبّدة. ويكون المعوّل في قراءته وتأويله بنيته اللّفظيّة وقرائنه النّصيّة لا غير.

والحقيقة أنّ قاعدة أسباب النّزول هي من زاوية النّظر الأصوليّة التي تعنينا من ضمن القواعد التي تثير إشكالا جوهريّا فيما يتّصل بالقراءة الفقهيّة لنصّ الوحي وما ينبثق عن ذلك من قضايا تتعلّق بمنهج القراءة وبطبيعة المادّة التشريعيّة المستنبطة منه؛ ذلك أنّ الأخذ بهذه القاعدة معناه تحديد تلك المادّة وحصرها في حدود الأسباب التي نزلت من أجلها آيات الأحكام في باب المعاملات خاصّة باعتبار الارتباط الوثيق بين هذا الباب وأسباب النّزول إذ أنّ أغلب الأحكام فيه نزلت على أسباب خاصّة. وهو ما يعني بالنّتيجة الحفاظ على صفة الخصوص الأصليّة التي تتّصف بها تلك الأحكام. وفي مقابل ذلك فإنّ التّفريط في قاعدة أسباب النّزول يفضي إلى النّتيجة العكسيّة تماما، وهي إضفاء صفة العموم على تلك الأحكام، وهو ما يؤدّي بالنّتيجة أيضا إلى تضخّم المادّة التّشريعيّة إلى جانب اكتسابها صفتي الشمول والأبديّة.

ويبدو أنّ الفقهاء قد فضّلوا الانخراط في هذا الاختيار الثاني في مقاربتهم الفقهيّة للقرآن، أي المرور بالأحكام من حيّز الخصوص إلى مدى أوسع وأفق أرحب هو أفق العموم. وهو اختيار يخدم القراءة الفقهيّة وفق المنهج المرسوم الذي تحكمه بطبيعة الحال المسلّمة الشافعيّة حول اكتمال التّشريع في القرآن.

من أهمّ خصائص التّشريع القرآني في باب المعاملات ارتباط الأحكام في أغلبها بأسباب نزول خاصّة.وهي في معظم الأحوال ردّ على سؤال يطرح على النّبيّ من قبل فرد أو جماعة حول قضيّة بعينها، فقد "كان التّشريع

أكثر ما يكون بمناسبة حوادث حدثت فيتحاكم فيها المتخاصمون إلى الرّسول فتنزل الآية أو الآيات ناطقة بالحكم"[1].

وقد عكس أسلوب القرآن هذه الخاصيّة إذ غالبا ما تفتتح الآيات التّشريعيّة بعبارة (يسألونك-يستفتونك... قل)[2]، وحتّى الآيات التي قد تأتي بأسلوب عامّ يوحي بالتّعميم ولا يشكّ في أنّ مضمونها يشمل عموم النّاس، وذلك مثل الآيات التي جاءت حاملة لتعاليم أخلاقيّة، فإنّها قد ارتبطت بأسباب خاصّة كما تكشف عن ذلك أدبيات أسباب النّزول. جاء في سورة الحجرات على سبيل المثال «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلاَ نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ، وَلاَ تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ، وَلاَ تَنَابَزُوا بِالأَلْقَابِ بِئْسَ الاسْمُ الفُسُوقُ بَعْدَ الإيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ»[3]. هذه الآية تتضمّن قواعد أخلاقيّة وتوجيهات سلوكيّة عامّة بحيث قد يذهب في الظنّ أنّها نزلت بغير سبب معيّن، ولكنّ الواقع هو أنّ الجزء الأوّل منها نزل "في ثابت بن قيس بن شماس، وذلك أنّه كان في أذنه وقر، فكان إذا أتى رسول اللّه ﷺ أوسعوا له حتّى يجلس إلى جنبه فيسمع ما يقول. فجاء يوما وقد أخذ النّاس مجالسهم فجعل يتخطّى رقاب النّاس ويقول تفسّحوا تفسّحوا، فقال له رجل: قد أصبت مجلسا فآجلس، فجلس ثابت مغضبا. فغمز الرّجل فقال: من هذا؟ فقال: أنا فلان، فقال ثابت ابن فلانة، وذكر أمّا له يعيّر بها في الجاهليّة فنكس الرّجل رأسه آستحياء، فأنزل اللّه تعالى هذه الآية". ونزل الجزء الثاني "في امرأتين من أزواج النّبيّ ﷺ سخرتا من أمّ سلمة، وذلك أنّها ربطت حقويها سَبَنِيَّة وهي ثوب أبيض وسدلت طرفها فكانت تجرّه، فقالت عائشة لحفصة آنظري ما تجرّ خلفها كأنّها لسان كلب، فهذا كان سخريتها"[4].

---

1 أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص ص 229-230.

2 أنظر على سبيل المثال: البقرة 189/2، 215، 217، 219، 220؛ النّساء 127/4، 176؛ المائدة 4/5؛ الأنفال 1/7.

3 الحجرات 11/49.

4 النيسابوري، أسباب النّزول، دار الفكر العربي، ط. 1، بيروت، 1992، ص ص 226-227.

تلك خاصيّة فريدة في التّشريع القرآني يتميّز بها عن الشّريعة الموسويّة على سبيل المقارنة، فإذا كانت تشريعات القرآن قد تتابع نزولها منجّمة وملاحقة لمساءلات الواقع لا سابقة لها، فإنّ التّوراة أو الألواح قد تلقّاها موسى عن ربّه دفعة واحدة بحسب ما حدّث عنه القرآن في قوله «هَلْ أَتَاكَ حَدِيثُ مُوسَى إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بالوَادِي المُقَدَّسِ طُوًى»[1]، وفي قوله أيضا «وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ، فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا»[2].

ولعلّ هذه الخاصيّة هي التي جعلت من قاعدة أسباب النّزول إحدى المرجعيّات المهمّة التي لا غنى عنها في تفسير آيات القرآن وتأويل معانيها وإدراك مقاصدها. وهو الأمر الذي أكّده النّيسابوري بقوله: "هي أوفى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف العناية إليها لامتناع معرفة تفسير الآية وقصد سبيلها دون الوقوف على قصّتها وبيان نزولها."[3]

وقد تجلّت الحاجة إلى معرفة أسباب النّزول منذ عصر الصّحابة وقبل أن تصبح بعد ذلك علما قائما بذاته في منظومة علوم القرآن؛ فقد جاء عن ابن عبّاس –على فرض صحّة الرّواية– أنّه قال: "لقد أنزل علينا القرآن فقرأناه وعلمناه وعلمنا فيما نزل، وإنّه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل فيكون لهم فيه رأي ثم يختلفون في الآراء ثم يقتتلون فيما اختلفوا فيه"[4]. وذكر السّيوطي في "الإتقان" أنّه "أشكل على مروان بن الحكم معنى قوله تعالى (لاَ تَحْسَبَنَّ الذينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا)[5]، وقال: لئن كان كلّ امرئ فرح بما أوتي وأحبّ أن يحمد بما لم يفعل معذّبا لنعذّبنّ أجمعون. حتّى بيّن له ابن عبّاس أنّ الآية نزلت في أهل الكتاب حين سألهم النّبيّ ﷺ عن شيء

---

1 النّازعات 79/15-16.

2 الأعراف 7/145.

3 النّيسابوري، أسباب النّزول، المرجع المذكور، ص 8.

4 نفس المرجع، ص 9.

5 آل عمران 3/188.

فكتموه إيّاه وأخبروه بغيره وأروه أنّهم أخبروه بما سألهم عنه واستحمدوا بذلك إليه" .[1]

وقد لخّص السّيوطي في "لباب النّقول" إجماع العلماء على الأهميّة القصوى التي يكتسيها علم أسباب النّزول في حقل التّفسير بقوله: "قال الواحدي لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصّتها وبيان سبب نزولها. وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النّزول طريق قويّ في فهم معاني القرآن. وقال ابن تيمية: معرفة سبب النّزول يعين على فهم الآية، فإنّ العلم بالسّبب يورث العلم بالمسبّب" .[2]

غير أنّ هذه المكانة الفائقة التي تحظى بها أسباب النّزول تفقد أهمّيتها، وتزول من الاعتبار تماما عندما ننتقل من حقل التّفسير إلى حقل الفقه وأصوله، أو بعبارة أخرى إلى مجال التّفسير الفقهي المخصوص للقرآن. وتصبح القاعدة هنا هي "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب" حسب تعبير علماء الأصول. وبإلغاء أسباب النّزول تُلغى المرجعيّة التي كان لها دور أساسيّ في تفسير القرآن وتأويله، وهي المرجعيّة الاجتماعيّة بما فيها من قرائن حالية ومن مقامات ساهمت إلى حدّ كبير في تشكّل الوحي وإنتاج المعنى القرآني، لتحلّ محلّها مرجعيّة أخرى أشدّ انغلاقا هي البنية اللّفظيّة الدّاخليّة للخطاب القرآنيّ. وقد برّر الشافعي ذلك بإعطاء ثقل شديد الفاعليّة للألفاظ أي للمنهج البياني في فقه القرآن وذلك عندما قال: "إنّ السّبب لا يصنع شيئا، إنّما تصنع الألفاظ"[3]. ولا شكّ أنّ (الصّنع) الذي يعنيه الشافعي في كلامه السّابق هو صنع المعنى، وصنع المعنى لا يتأتّى عنده إلاّ من طريق الألفاظ. وهو بهذا المنطق يضع في التفكير الفقهي الإسلامي اللّبنات الأولى لمنهج مخصوص في فقه الشريعة هو ما أسميناه استمدادا من اصطلاحاته هو بالفقه البياني. وهو في ذات الوقت يقصي طرفا مهمّا في إنتاج الوحي من

---

1 السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، دار قهرمان للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 4، استانبول-تركيا، 1978، ج 1، ص 38.

2 السّيوطي، لباب النّقول في أسباب النّزول، بهامش تفسير الجلالين، دار الكتاب العربي، مصر، (د.ت)، ج 1، ص 3.

3 ذكره عبد الوهّاب خلاّف، أنظر: علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 191.

المفروض أخذه في الاعتبار عند تفسير الخطابات الشرعيّة، وهو السيّاقات الاجتماعيّة الحافّة بالتّنزيل والمتفاعلة معه.

ماذا يعني ارتباط الأحكام بأسباب النّزول في إطار القراءة الفقهيّة للقرآن؟ ما هي استتباعات ذلك؟ وماذا يعني العدول عنها وما هي آستتباعات ذلك؟ ما الذي يشرّع هذا العدول ويبرّر بالتّالي المرور بالأحكام من الخصوص إلى العموم؟

إنّ ارتباط آيات الأحكام في باب المعاملات خاصّة بأسباب نزول معيّنة معناه هو أنّ تلك الأحكام محدّدة بسبب أو شخص أو بظرف معيّن. وهذه الملابسات المختلفة تضفي مبدئيّا على تلك الأحكام صفة الخصوص، ومن ثمّ تكسبها صفة النّسبيّة من حيث مداها وحيّز تطبيقها. ولا شكّ أنّ النّتيجة المنطقيّة لكلّ ذلك، وبغضّ النّظر عن مقرّرات الفقهاء والأصوليّين هي أنّه عندما تكون الآية مخصّصة بشخص أو بحادثة أو بظرف فإنّه "في هذه الحالة ينقضي الأمر مع غياب صاحبه"[1] وأشدّ ما يصدق ذلك على الآيات التي تشير إلى الرّسول مثل الآية «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى»[2] وكذلك الآية «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَتَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ»[3]. ومن هذا القبيل أيضا الآيات التي يتوجّه فيها الخطاب إلى زوجات النبيّ عن طريقه هو مثل الآية «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لأَزْوَاجِكَ...»[4].

من الواضح أنّ المعاني الواردة في الشّواهد القرآنيّة المذكورة قد جاءت مرتبطة بظروف وحيثيات مخصوصة، وهذه الظّروف من شأنها أن "تحصر شرعيّه القاعدة وإلزاميتها في الشّخص الذي وُجّهت إليه. ولهذه الأسباب فإنّه لا يمكن أن توضع اليوم في قائمة آيات الأحكام الأوامر التي كانت موجّهة إلى الرسول ﷺ أو أزواجه"[5].

---

1 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 154.

2 الأنفال 67/8.

3 الحجرات 2/49.

4 الأحزاب 28/73 إلى 34.

5 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 154.

إنّ إلغاء أسباب النّزول معناه المرور بالأحكام من مستوى الخصوص إلى مستوى العموم. وهذا الانزياح يطرح إشكالا حقيقيًا من حيث موجباته ومشروعيّته. لقد كان اختيار الفقهاء وعلماء الأصول هو فكّ الارتباط بين الأحكام وأسباب نزولها، وذلك على عكس ما كان عليه الأمر في حقل التّفسير. وحلّوا الإشكال بواسطة قاعدتهم المشهورة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب". وقد جاءت هذه القاعدة لتؤدّي على أيدي الفقهاء والأصوليّين وظيفتين خطيرتين، إحداهما هي توسيع حجم المادّة التّشريعيّة المستمدّة من القرآن فوق ما تحتمله طاقاته الحقيقيّة إذا ما أخذنا في الاعتبار ارتباط أحكام المعاملات فيه بأسبابها وما ينتج عن ذلك من تخصيص، وبالتّالي من تضييق في حجم تلك المادّة. ويمكن أن نعتبر أنّ هذه القاعدة قد جاءت من هذه النّاحية لتحلّ معضلة التّفاوت أو التّضارب بين ما قرّره الشافعي حول مسألة اكتمال التّشريع في القرآن وبين الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي بما هو نصّ دينيّ بالأساس لا مدوّنة تشريعيّة بأتمّ معنى الكلمة، ومن ثمّ ضآلة حجم المادّة التّشريعيّة فيه.

أمّا الوظيفة الثانية التي يؤدّيها إجراء الفصل بين الأحكام وأسباب نزولها فهي وظيفة تأبيد تلك الأحكام. من خلال هذه الوظيفة الثانية يكون إلغاء قاعدة أسباب النّزول بمثابة الإلغاء لجانب مهمّ وأساسيّ من تاريخيّة النصّ القرآني، وهي تاريخيّة تنطق بها البنية الداخليّة للنصّ والأسلوب الجدالي أو الحواري الذي صيغت به آيات الأحكام فيه.

وعلى كلّ حال فإنّه بالنّظر إلى الوظيفتين معا، يبدو من الواضح أنّ المرور من الخصوص إلى العموم بالشكل الذي تعبّر عنه القاعدة يتناغم تناغما كاملا مع مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة.

غير أنّه مهما كانت الوظائف التي تؤدّيها قاعدة «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب» في حقل التّشريع، ومهما كانت المبرّرات التي تستند إليها، فإنّ مشروعيّة المرور بالأحكام من حيّز الخصوص إلى حيّز العموم تظلّ محلّ تساؤل. ذلك أنّ هذا المرور لا ينسجم مع حقيقة الأحكام في القرآن بآعتبار أنّ الكثير من تلك الأحكام قد جاء على وجه التّخصيص سواء بواسطة الأشخاص أو الحوادث أو ملابسات الزّمان والمكان وبالتّالي "فإنّه لا مجال لتوسيع مدى الحكم وحمله على الإطلاق بصفة آليّة، فإنّ نتيجة ذلك لا

محالة الانزلاق في الإشكاليات والشّبه"[1]؛ ذلك أنّ الارتباط بين الحكم وسببه يضفي مبدئيًا على الحكم صفة النّسبيّة، وهو ما يدفع في أدنى الأحوال إلى التحرّي الشديد عند إرادة التّعميم والإطلاق، بدلا من التّطبيق الآلي لمقولة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب" التي هي من صنع الفقهاء والأصوليّين لا من صنع الوحي؛ ذلك أنّ المرور من التّخصيص إلى التّعميم هو إجراء فقهيّ وأصوليّ أراده الفقهاء وعلماء الأصول، بمعنى أنّه إجراء اجتهاديّ محض لم يُشر إليه القرآن بصورة قطعيّة وبالدّرجة من التّقنين والصّرامة التي عبّرت عنها القواعد الأصوليّة «فيكون ذلك التّعميم غير ناتج عن صريح القرآن بل عن مجرّد قرار بشريّ»[2].

ولا بدّ أن نشير من جهة أخرى إلى أنّ مسألة تعميم الأحكام وعدم الأخذ بأسباب النّزول هي في إطار الرّؤية الفقهيّة والأصوليّة ذاتها مسألة خلافيّة بين العلماء؛ فقد جاء على لسان السّيوطي في معرض ذكره لفوائد علم أسباب النّزول قوله: «... ومنها (أي الفوائد) تخصيص الحكم به عند من يرى أنّ العبرة بخصوص السّبب»[3]. فههنا إذن قاعدة نقيضة تماما هي قاعدة "العبرة بخصوص السّبب لا بعموم اللّفظ" بكلّ ما تحمله من نتائج وما تفضي إليه من آستتباعات مناقضة تماما لآستتباعات القاعدة الأولى. وهو ما يعمّق الإشكال ويزيده تعقيدا.

لكن هل معنى كلّ ذلك أنّ الفقهاء وعلماء الأصول كانوا في غفلة تامّة عمّا تثيره مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة والقواعد الأصوليّة الأخرى التي تعضدها من تساؤلات وإشكاليات؟

الحقيقة أنّ علماء الشريعة كانوا على وعي تامّ بهذه الإشكاليات وتنبّهوا إلى خصائص الآيات الحكميّة وفي مقدّمتها خاصية التّقييد بسبب أو بشخص أو ما شابه ذلك من الملابسات التي تعبّر عنها أسباب النّزول؛ وهم قد عالجوا ذلك من خلال جملة من القواعد الأصوليّة. ففي ما يتعلّق بإشكاليّة الخصوص والعموم لم يتركوا المسألة مهملة بل أثاروا بهذا الصّدد مسألة

---

1 بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 294.

2 نفس المرجع، ص 307.

3 السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المرجع المذكور، ج 1، ص 38.

الاحتمال وعوّلوا في ترجيح الاحتمالات على القرائن والأدلّة إمّا من داخل الآيات ذاتها أو بالاستناد إلى مقولات ومقاييس أخرى من خارج النصّ. وهم في الحالتين معا نظروا إلى المسالة انطلاقا من اعتبارات مستمدّة من المنطق الدّاخلي للرّؤية الأصوليّة ومن الخلفيات الدّينيّة والتّشريعيّة واللّغويّة التي تحكمها، ومن ذلك على سبيل المثال مقولة "المعلوم من الدّين بالضّرورة" التي اكتسبت على أيديهم صفة البداهة المطلقة؛ ومقولة "العُرف الشّرعي" ومقولة "مقتضى اللّغة"...

ولنتوقّف عند قضيّة الخصوص والعموم باعتبارها الوجه البارز لقاعدة أسباب النّزول وباعتبار اتّصالها الوثيق بإشكاليّة اكتمال التّشريع القرآني. ما هي التّساؤلات التي طرحها علماء الأصول في هذا المستوى؟ وما هي الحلول التي عالجوا بواسطتها مختلف القضايا المنبثقة عن مسألة الخصوص والعموم؟ وما هي طبيعة هذه الحلول؟

يُقرّ علماء الأصول بأنّ أكثر عمومات القرآن قد وردت على أسباب خاصّة، غير أنّهم يصرّون وفق نفس المنطق الذي أرساه الشافعيّ على أنّ الأسباب الخاصّة لا تمنع من تعميم الأحكام، وحجّتهم في ذلك هي "أنّ الصّحابة عمّموا أحكام هذه الآيات من غير نكير، فدلّ ذلك على أنّ السّبب غير مسقط للعموم"[1]. كما أنّهم يستندون إلى حجّة أخرى مستمدّة من داخل الخطاب القرآنيّ هذه المرّة، وهي قرينة العموم المتمثّلة في صيغة الجواب الشّرعي، مكرّسين نفس المنطق البياني الذي بنى عليه الشافعي فقه الشريعة وذلك عندما عزل الأحكام عن أسباب نزولها وقضى بأنّ إنتاج المعنى الشرعيّ هو من صنع الألفاظ لا من صنع الأسباب. وتفصيل ذلك عندهم هو أنّه "إذا ورد النصّ الشرعيّ بصيغة عامّة وجب العمل بعمومه الذي دلّت عليه صيغته، ولا اعتبار بخصوص السّبب الذي ورد الحكم بناء عليه سواء كان السّبب سؤالا أم واقعة حدثت، لأنّ الواجب على النّاس اتّباعه هو ما ورد به نصّ الشارع؛ وقد ورد نصّ الشارع بصيغة العموم فيجب العمل بعمومه ولا تعتبر خصوصيات السّؤال أو الواقعة التي ورد النصّ بناء عليها لأنّ عدول

1 عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 190.

الشارع في نصّ جوابه أو فتواه عن الخصوصيات إلى التّعبير بصيغة العموم قرينة على عدم اعتبار تلك الخصوصيات"[1].

لعلّه لا يخفى ما يحمله هذا المنطق التّبريريّ -وهي في الحقيقة الصّبغة العامّة التي تهيمن على الفكر الأصوليّ برمّته- من مظاهر الإسقاط والتعسّف في التّأويل والتّخريج. فمن قبيل الرّجم بالغيب أن ينتصب الفقيه أو الأصوليّ مترجما عن المقاصد الإلاهيّة وموقّعا عن ربّ العالمين بغير وجه حقّ والحال أنّه لا يصدر في ما يقول ويقرّر إلاّ عن محض آجتهاد. هذا من جهة أولى. أمّا من جهة ثانية، فحتّى لو فرضنا جدلا أنّ استعمال الشارع لصيغة العموم يقتضي أن يكون مقصده من ذلك هو تعميم الأحكام والتّكاليف فإنّه يبقى دائما أنّ التّعويل على مدلولات الألفاظ والقوالب النّحويّة لا يمكن أن يحسم بمفرده وبمعزل عن السّياقات الاجتماعيّة الحاليّة والمقاميّة مسألة الدّلالة في القرآن وهو النصّ الذي جاء ليحاور الواقع ويعقد معه جدليّة شديدة المتانة استمرّت بآستمرار الوحي على امتداد العشرين سنة ونيف التي استغرقها. أضف إلى ذلك أنّ الأصوليّين أنفسهم قد أقرّوا في حالات عديدة أن اللّفظ وحده لا يصنع المعنى فآستخدموا في البحث عن تمام المعنى مقولات مختلفة مثل "العرف الشرعيّ" و"المعلوم من الدّين بالضرورة" وما شابه ذلك.

ولقد تجلّى وعي الفقهاء والأصوليّين بإشكاليّة الخصوص والعموم من خلال مجموعة من التّساؤلات والقضايا التي طرحوها. وهي قضايا تندرج في الصّميم من الإشكال الأساسيّ الذي تثيره المسلّمة الشافعيّة حول اكتمال التّشريع القرآني وما يرتبط بذلك من قضايا فرعيّة مثل مسألتي الشّموليّة والتّأبيد. تساءل الأصوليّون في هذا المضمار عمّا إذا كان خطاب الوحي الموجّه إلى الرّسول في القرآن يعمّ الأمّة، وفي المقابل عمّا إذا كان الخطاب الموجّه إلى الأمّة يشمل الرّسول. وأثاروا إلى جانب ذلك قضيّة ما أسموه "بعموم خطاب المواجهة أو المشافهة"، ومعناه هو التّساؤل عمّا إذا كان الخطاب الموجّه إلى المؤمنين زمن الوحي يشمل من يأتون بعد زمن الرّسالة. وهو سؤال على غاية من الخطورة لأنّه يطرح إشكالات تتعلّق بآستمراريّة الرّسالة وخلودها، وبمدى إلزاميّة الأحكام لأجيال المسلمين الذين يأتون بعد عصر

---

[1] عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 189.

النبوّة إذا ما نحن اقتصرنا في النّظر إلى المسألة من زاوية النّظر التشريعيّة التي تعنينا هنا.

وهم في الإجابة عن هذه التّساؤلات كلّها قد قرّروا جملة من القواعد لا ينطلق فيها ما قرّروه من الدّلالات الصّريحة لألفاظ النصّ القرآني بقدر ما هو يستند إلى أدلّة وتبريرات من خارج النصّ. أضف إلى ذلك أنّ هذه المقرّرات لم تكن دائما محلّ إجماع، ممّا يدلّ على أنّ القضايا التي أثيرت ليست محسومة، وأنّ القواعد التي بواسطتها قرّر الأصوليون حسم تلك القضايا لم تكن حاسمة بالقدر المطلوب كما يتبيّن ذلك من خلال طروحات هؤلاء الأصوليّين.

ففي ما يتعلّق بالسّؤال الأوّل "يرى الجمهور أنّ الخطاب المختصّ بالرّسول ﷺ مثل (يا أيّها الرّسول) و(يا أيّها النّبيّ)، لا يعمّ الأمّة إلاّ بدليل آخر من خارج اللّفظ. وقد ثبت بالعرف الشرعي أنّ النبيّ ﷺ له منصب الاقتداء والمتبوعيّة، فهو القدوة، ونحن مأمورون بآتّباعه، إلاّ فيما دلّ الدّليل الخاصّ على تخصيصه بذلك، وهذا يفهم منه أنّ خطابه يشمل أتباعه عرفا، أي أنّ اللّفظ بمجرّده بحسب اللّغة لا يعمّ. وإنّما يعمّ بحسب العرف الشرعي"[1].

يطرح هذا السّؤال وجها مهمّا من وجوه إشكاليّة الخصوص والعموم. وموطن الأهميّة في ذلك هو أنّ عددا غير قليل من آيات الأحكام يندرج ضمن هذه الصّيغة من صيغ الخطاب القرآنيّ وهو توجيه الخطاب إلى الرّسول سواء كان هذا الخطاب يتعلّق بخويصة ذاته أو بنسائه عن طريق مخاطبته هو. فالإشكال حقيقيّ ولا يخلو من خطورة من زاوية النّظر التشريعيّة. وممّا يزيد في تعقيد هذا الإشكال هو فقدان الدّليل النصّي أي المنطوق الحرفي الصّريح الذي يضفي على الأحكام الواردة بهذه الصّيغة صفة العموم، ومن ثمّ يفرضها فرضا قاطعا لا لبس فيه ولا احتمال.

أمّا الجواب عن السّؤال الثاني فهو كما يقدّمه الأصوليّون وكما يرتضيه المنطق الأصولي أنّه "لا خلاف في أنّ الخطاب الخاصّ بالأمّة مثل (يا

---

[1] وهبة الزّحيلي: أصول الفقه الإسلامي، 2 ج، دار الفكر للطّباعة والتّوزيع والنّشر، ط. 1، دمشق، 1986، ج 1، ص ص 277-278.

أيّتها الأمّة) لا يشمل الرّسول ﷺ. وأمّا الخطاب العامّ الوارد من الله بلفظ يشمل الرّسول نحو (يا أيّها النّاس)، (يا أيّها الذين آمنوا)، (يا عبادي)، فيشمل الرّسول في رأي الأكثرين بمقتضى اللّغة العربيّة، وهذا هو الحقّ، إذ لا موجب لخروجه عنهم مع انتظام اللّفظ له لغة، سواء صدّر الخطاب بكلمة (قُل) أم لا. فإن ورد دليل خاصّ يدلّ على خروجه من الخطاب عمل به. وقال جماعة لا يشمله الخطاب لأنّه مبلّغ الأحكام للأمّة. ولا يكون مُبلّغا بخطاب واحد. ورُدّ على ذلك بأنّ المبلّغ في الحقيقة هو جبريلﷺ."[1] هذه القاعدة الأصوليّة هي كسابقتها قاعدة لا تخلو من مظاهر اللّبس والغموض وعدم الحسم. فالحجّة على عموم الحكم في هذه الصّيغة من صيغ الخطاب القرآني مختلف فيها بين علماء الأصول. ثمّ إنّ الحجّة اللّغويّة التي يستند إليها رأي من كنّى عنهم الزّحيلي بالأكثريّة لا تخلو من سفسطة وتلاعب بالألفاظ، إذ ما الفرق بين عبارة (يا أيّتها الأمّة) التي جعلها هؤلاء غير شاملة للرّسول، وعبارة (يا أيّها النّاس) التي جعلوها شاملة له؟ أليس الرّسول فردا من الأمّة وواحدا من النّاس وواحدا من الذين آمنوا بل في مقدّمتهم وكذلك واحدا من العباد؟ إنّه كلّ ذلك ولا فرق.

ثمّ ردّا على الجماعة التي ادّعت أنّ الرّسول مُبلّغ ومن ثمّ لا يشمله الخطاب؛ كيف يقبل المنطق أن يكون الرّسول في حال ما إذا توجّه إليه الخطاب شخصيّا محلّ اقتداء فيشمل ذلك الأمّة، ولا يكون في حال ما إذا توجّه الخطاب إلى الأمّة مشمولا بحكم الانتماء؟! ألم يكن الرّسول في حدّ ذاته مقصودا بتوجيهات الوحي وتعاليم الدّين الجديد؟ ألم ترد في القرآن آيات عديدة تحمل توجيها للرّسول وقد يتّسم هذا التّوجيه أحيانا بطابع التّأنيب والتّأديب: «عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الأَعْمَى وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ يَزَّكَّى»[2]؛ «مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ»[3]...

ولمّا كان الدّليل اللّغويّ قد أفضى إلى مأزق ذي صيغة منطقيّة (كيف يُعقل أن يكون الرّسول مبلِّغا ومبلَّغا في ذات الوقت) حلّ الإشكال بدعوى أنّ

---

[1] وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ج 1، ص 277.

[2] عبس 80/1-2-3.

[3] الأنفال 8/67.

المبلّغ الحقيقي ليس الرّسول وإنّما هو الملك جبريل! أليس في هذا الكلام تلاعب عبثيّ بالألفاظ ومنطق سفسطائيّ؟!

أمّا القضيّة الثالثة والتي تتعلّق بعموم خطاب المواجهة، فهي أخطر بكثير من القضيّتين الأوليين لأنّها لا تطرح فقط إشكاليّة اكتمال التّشريع القرآني وإنّما هي بالإضافة إلى ذلك تطرح إشكاليّة أشدّ حساسيّة هي إشكاليّة شمول التّشريع القرآني لأجيال المؤمنين التي تعاقبت ولا تزال على مرّ التّاريخ بعد زمن الوحي، أو بعبارة أخرى إشكاليّة تأبيد أحكام القرآن، لا فقط بانتزاعها من أسباب نزولها ولكن أيضا بانتزاعها من ظرفيتها الزّمانيّة والتّاريخيّة وإضفاء صفة الإطلاق والتّأبيد عليها، أو بعبارة أخرى متداولة بجعلها صالحة لكلّ زمان ومكان. وقد طرح الأصوليّون هذه القضيّة وقدّموا لها الحلّ على النّحو التالي: "خطاب المواجهة هو الخطاب الوارد شفاها في عصر النبيّ ﷺ نحو (يا أيّها النّاس)، (يا أيّها الذين آمنوا). وحكمه أنّه لا خلاف في شموله من يأتي بعد الموجودين من المعدومين حال صدوره ويوجدون بعدئذ في المستقبل، لأنّ الخطاب الشّفاهي يتوجّه إلى الموجودين قطعا. وأمّا من يأتي بعدهم فهم وإن لم يتناولهم، فلهم حكم الموجودين في التّكليف بتلك الأحكام لأنّ الخطاب مطلق ولم يرد ما يدلّ على تخصيصه بالموجودين. وإنّما الخلاف في أنّ شموله هل هو باللّفظ أم بدليل آخر من إجماع أو قياس. ذهب جماعة من الحنفيّة والحنابلة إلى أنّه يشملهم باللّفظ. وذهب الأكثرون في أنّه لا يشملهم باللّفظ لما عُرف من الدّين بالضّرورة من دين الإسلام أنّ كلّ حكم تعلّق بأهل زمانه ﷺ فهو شامل لجميع الأمّة إلى يوم القيامة"[1].

هذه القضيّة لا تخلو هي أيضا ووفق المنطق الأصولي الذي عُرضت به من إشكاليات. فهي إلى جانب خطورتها في حدّ ذاتها كما أسلفنا، لا يستند الحسم فيها بالطّريقة التي قرّرها الأصوليّون إلى دليل قاطع ومقنع؛ فالدّليل مختلف فيه، فهو عند البعض لفظيّ، وعند البعض الآخر مستمدّ من خارج النصّ تماما (حجّة المعلوم من الدّين بالضّرورة). ثمّ إنّنا إذا توقّفنا عند الدّليل اللّفظيّ وجدناه ضعيفا متهافتا، فصحيح أنّ الخطاب لم يرد فيه ما يدلّ على

---

1 وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ج 1، ص ص 276-277.

التّخصيص، ولكنّه من جهة أخرى لم يرد فيه ما يدلّ على التّعميم، ذلك أنّ عبارتي (يا أيّها النّاس) و(يا أيّها الذين آمنوا) بالرّغم من صيغتهما التّعميميّة، فإنّ الخطاب فيهما لا يمكن إلاّ أن يتوجّه إلى "الموجودين" زمن الوحي، ومن العبث ادّعاء توجّهه إلى من هو معدوم.

أمّا من جهة أخرى فإنّه لو كانت هذه الحجّة اللّغويّة كافية ومقنعة لما ذهب أغلب الأصوليّين إلى التماس حجّة أخرى من خارج النصّ هي حجّة "المعلوم من الدّين بالضّرورة". وهذه الحجّة الثانية وإن هي بدت أشدّ تماسكا من الأولى، فهي بدورها محلّ نظر لأنّ المعلوم من الدّين بالضّرورة أو بعبارة أخرى البديهيّات الدّينيّة التي لا تحتاج إلى دليل، يمكن أن تتفاوت درجاتها ومراتبها بتفاوت درجات الدّين ومراتب تعاليمه، ففي الدّين أصول وفروع، وللدّين أبعاد متنوّعة، ففيه العقائد والتّشريعات والأخلاق والقيم والرّوحانيات. ومن هذه الأبعاد ما هو ثابت، ومنها ما هو متحوّل بحسب الأزمنة والمصالح والاجتهادات. فالعدل قيمة ثابتة، والمساواة قيمة ثابتة، وحسن الخلق في المعاشرة قيمة ثابتة أيضا. وهذه القيم معلومة من الدّين بالضّرورة، بل هي بقطع النّظر عن الدّين من بداهات العقل والفطرة السّليمة.

وإذا نحن انتقلنا من الدّين بعامّة إلى حقل الشريعة بالذّات وجدناها هي أيضا درجات ومراتب، ففيها الجزئيّات والكلّيات، وفيها الأحكام والمقاصد. ولنصوص الشريعة دلالات قطعيّة وأخرى ظنّية تقبل الاحتمال والاختلاف في الاجتهاد. ومن الشريعة أيضا ما هو ثابت وما هو متحوّل، فالعبادات من ثوابت الشريعة، بينما المعاملات مجال للتّحوّل في تفاصيلها المتّصلة بالعلاقات الماديّة والمعيشيّة وفي تكييف هذه التّفاصيل مع تجدّد الأزمنة والأوضاع. وعلى أساس كلّ ما ذكرناه، فإنّ مقولة المعلوم من الدّين بالضّرورة بما تنطوي عليه من معنى البداهة، هي في حقيقة الأمر مقولة نسبيّة، وبالتّالي لا يجوز أن تُحكّم بإطلاق ولا أن تُرسل على عواهنها.

ثم إنّ القضيّة برمّتها ليست على هذا النّحو من البداهة والإطلاق الذي يصوّرها به الأصوليّون، فهل جميع الأحكام التي حواها القرآن بما فيها قطعي الدّلالة، صالحة لكلّ زمان ومكان وبقطع النّظر عن اختلاف أحوال المسلمين وأوضاعهم الاجتماعيّة والحضاريّة؟ ألم يعطّل عمر بن الخطّاب - وهو أقرب النّاس إلى لحظة الوحي وأكثرهم فقها للقرآن- حدّ السّرقة عام

المجاعة عندما اقتضت الضّرورة تعطيله رغم أنّه حكم حدّيّ منصوص عليه في القرآن بصورة قطعيّة لا مجرّد حكم تعزيريّ؟

ثمّ من جهة أخرى، إذا كان "للمعدومين" زمن الوحي اعتبار وفق المنطق الأصولي الذي عبّر عنه الشّاهد السّابق، فماذا عن الفرضيّة المقابلة وهي مدى توفّر القرآن على الأحكام المستجيبة لحاجة هؤلاء "المعدومين" زمن الوحي عند ظهورهم ووجودهم الفعلي المتعاقب في الزّمن والتّاريخ بما في هذا التعاقب من تجدّد في الظّروف وتغيّر في الأوضاع؟

غير أنّه بالرّغم من أنّ هذه الثّغرات المختلفة تكفي وحدها شاهدا على تهافت المنطق الأصوليّ فيما يتعلّق بقضيّة الخصوص والعموم في أحكام القرآن بوجوهها الثلاثة التي جسّمتها الإشكاليات الثلاث التي سبق عرضها ومناقشتها، فإنّ ما ينبغي الإلحاح عليه هو أنّ المرور بالأحكام من مستوى الخصوص إلى مستوى العموم والشّمول لا يستند إلى دليل قرآنيّ صريح، وحتّى دلالة الألفاظ عند من احتجّ بها من الأصوليّين تبدو في جميع الأحوال وكما رأينا قاصرة وذات قابليّة لتعدّد الاحتمالات، وبالتالي مثارا للآختلاف . نلحّ على ذلك لأنّ من الأحكام ما يرتبط بظرف معيّن ولا يسمح الظّرف الذي نتج عنه الحكم بالقطع فيما إذا كان هذا الحكم مخصّصا تماما أو عامّا تماما. وهذه الحالة ليست مسألة نظريّة أو افتراضيّة وإنّما هي حالة تتّصل بأمر واقع كان محلّ اختلاف بين المسلمين وبين الصّحابة أنفسهم، وذلك في لحظة تاريخيّة قريبة جدّا من زمن الوحي والنبوّة. والمثال الذي سنعرضه يفنّد الحجّة التي استدلّ بها الأصوليّون لاحقا على جواز المرور بالأحكام من الخصوص إلى العموم وهي حجّة أنّ الصّحابة فعلوا ذلك بدون نكير عليهم، وهو مثال قد حفظه لنا التّاريخ لأنّه فضلا عن صبغته الفقهيّة يعتبر في مقدّمة الأحداث التّاريخيّة التي شهدها المسلمون في عصر مبكّر جدّا من تاريخ الإسلام، ونعني بذلك أحداث الردّة والخلفيّة الفقهيّة التي حرّكتها أو التي كانت في أدنى الأحوال أحد العوامل الفاعلة فيها إذا نحن افترضنا تعدّد العوامل. لابدّ من استحضار هذه الخلفيّة نظرا إلى ارتباطها الوثيق بما نحن بصدده من مناقشة لقضيّة الخصوص والعموم، وخاصّة في الوجه المتعلّق منها "بعموم خطاب المواجهة أو المشافهة" والمرور بالأحكام من المستوى الأوّل إلى المستوى الثاني على النّحو من البداهة الذي تجلّى به على أيدي الفقهاء وعلماء الأصول.

فعلى إثر وفاة الرّسول قام نزاع بين المسلمين حول تطبيق حكم الآية المتعلّقة بالزّكاة «خُذْ من أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاَتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ واللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ».[1] الخطاب في هذه الآية موجّه إلى الرّسول في علاقته بمؤمني زمانه؛ وبالتّالي طُرح إشكال ما سيسمّيه الأصوليّون فيما بعد "عموم خطاب المواجهة أو المشافهة". طُرح هذا الإشكال في لحظة تاريخيّة كان تعامل المسلمين فيها مع تعاليم القرآن وأحكامه تعاملا مباشرا وتلقائيّا خاليا من القيود والقواعد الأصوليّة التي سيتمّ تقنينها لاحقا. فقد ذهب البعض إلى القول بالخصوص فآعتبر أنّ الخطاب في آية الزّكاة خاصّ بالنبيّ "فيقتضي بظاهره اقتصاره عليه، فلا يأخذ الصّدقة سواه، ويلزم على هذا سقوطها بسقوطه وزوال تكليفها بموته"[2]. وقد انخرطت في هذا الموقف قبائل عربيّة كثيرة حين رفضت أداء الزّكاة إلى أبي بكر بدعوى أنّ الرّسول "كان يعطينا عوضا وهو التّطهير والتّزكية لنا والصّلاة علينا وقد عدمناها من غيره"[3]. وكان عمر بن الخطّاب –وهو من فقهاء القرآن– منخرطا في هذا الموقف مؤيّدا لهذا التّأويل التّخصيصيّ للآية وللحكم المضمّن فيها، مخالفا في ذلك أبا بكر الذي كان يرى على العكس من ذلك أنّ الآية المذكورة لا تحمل حكما مخصّصا ينقضي بوفاة الرّسول، وإنّما هي تسنّ حكما عامّا ومؤبّدا ألزم المسلمين في حياة الرّسول ويلزمهم بعد وفاته. غير أنّه عندما أدّى هذا الآختلاف إلى حدوث فتنة وآقتتال بين المسلمين عاد عمر لينضمّ إلى صفّ أبي بكر في قتال المرتدّين[4] لجمع كلمة المسلمين. وبذلك يظهر أنّ حلّ معضلة التّأويل لآية الزّكاة لم يكن حلاّ شرعيّا وفقهيّا فقط وإنّما كان أيضا حلاّ سياسيّا.

---

[1] التّوبة 103/9.

[2] ابن العربي، أحكام القرآن، 4ج، تحقيق محمد علي البجاوي، دار الفكر، ط. 3، دون مكان النّشر، ج 2، ص 1006.

[3] نفس المرجع والجزء والصّفحة.

[4] أُنظر حول أحداث الرِّدّة: Hichem Djaït, La Grande discorde, N.R.F., 1989 وخاصّة الصّفحات: 47-58.

هكذا نتبيّن أنّ تحديد صفة الخصوص أو العموم في آيات الأحكام هو مسألة قابلة للاجتهاد وأنّها قد تكون محلّ اختلاف وتناقضات في الرّأي والموقف، وأنّ القطع فيها مهمّة شائكة لا تخلو من استتباعات خطيرة[1]، ذلك أنّ "الحكم إذا كان خاصّا بالرّجوع إلى الشخص أو الظّرف سيكون من الصّعب اعتباره حكما شرعيّا إذا توفّي الشّخص المعني أو بعد انقراض الظّرف"[2].

كما نتبيّن أنّ الفقهاء والأصوليّين قد استنبطوا حلولا ووضعوا قواعد لحلّ هذه المعضلات بصورة مقنّنة، ولكنّ هذه القواعد لا تتّسم بصفة الحسم المطلق. أضف إلى ذلك أنّها قواعد اجتهاديّة بشريّة قد لا تنسجم دوما وبالضّرورة مع المنطوق الإلاهي الذي تعبّر عنه الألفاظ في النّصوص الشرعيّة. وقد توقّفنا عند هذه المعضلات وعند مختلف الإشكاليات التي تثيرها لأنّها تعتبر في جوهرها ومن حيث طبيعتها وجوها متنوّعة من المعضلة الأمّ معضلة اكتمال التّشريع القرآني التي اتّخذ منها الشافعيّ مرتكزا أساسيّا في تأصيل القرآن وتثبيت سلطته التشريعيّة في الفكر الإسلامي.

3. إشكاليّة النّاسخ والمنسوخ وأثرها في مادّة الأحكام

هذه واحدة أخرى من الإشكاليات التي تثير تساؤلات ملحّة في إطار التّأمّل والمراجعة لحقيقة المضامين التّشريعيّة في القرآن. فقد أجمع علماء الشريعة على أنّ استنباط الأحكام من نصّ الوحي مشروط بقواعد وضوابط مختلفة من ضمنها معرفة النّاسخ والمنسوخ، بحيث "لا يجوز لأحد أن يفسّر كتاب اللّه إلاّ من بعد أن يعرف منه النّاسخ والمنسوخ"[3]. غير أنّ قضيّة النّاسخ والمنسوخ هي قضيّة معقّدة للغاية نظرا إلى صعوبة الفصل المطمئنّ في ما هو

---

1 أنظر مزيدا من التّفاصيل حول هذه القضيّة في :محمّد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار مدبولي، القاهرة، 1983، ص 77 وما بعدها.

2 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 46.

3 السّيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المرجع المذكور، ج 1، ص 59.

ناسخ وما هو منسوخ، وكذلك تحديد مدى المفعول النّسخي لهذه الآية أو تلك، وآختلاف الرّأي في ذلك.[1]

هذه الملاحظة تطرح في خصوص مسألة النّاسخ والمنسوخ إشكالا مزدوجا، فالوجه الأوّل لهذا الإشكال هو صعوبة تحديد النّاسخ والمنسوخ، وذلك أنّه بالرّغم من الجهود التي بذلها علماء القرآن القدامى في هذا المجال، فإنّ القول بأنّ هذه الآية نسخت تلك وأبطلت مفعولها التّشريعي هو قول يقتضي معرفة دقيقة بزمن نزول الآيتين. وهو أمر يفترض أن يكون لدينا ترتيب تاريخيّ لآيات القرآن. وهذا في حدّ ذاته يمثّل معضلة لأنّنا لا نملك هذا التّرتيب في صورته الأصليّة، فالمادّة القرآنيّة التي تتضمّنها دفّتا المصحف المتداول قد رتّبها السّلف ترتيب تلاوة ولم ترتّب ترتيب نزول، ولأنّ الجهد الذي بذله العلماء المسلمون القدامى والباحثون المحدثون بمن فيهم المسلمون والمستشرقون في مضمار إعادة ترتيب القرآن وفق تاريخ النّزول هو مجرّد اجتهادات وافتراضات قد لا تعبّر عن حقيقة ترتيب التّنزيل، بالرّغم من وجاهة المقاييس المعتمدة في كثير من الأحيان.

غير أنّ الوجه الثّاني الذي يعنينا هنا من إشكاليّة النّاسخ والمنسوخ هو أنّ تطبيق مبدإ النّسخ له انعكاس مباشر على حجم المادّة التّشريعيّة في القرآن وتأثير فعليّ في اتّجاه التّقليص من عدد آيات الأحكام، ذلك أنّه إذا كانت "جملة آيات القرآن الكريم تبلغ 6000 آية، فإنّ الآيات التّشريعيّة فيها تبلغ حوالي 200 آية فقط، نُسخ (أُلغي) منها حوالي مائة وعشرين آية، والباقي من الآيات التّشريعيّة السّارية حتّى الآن مجرّد 80 آية".[2]

---

1 أُنظر النّظريّة الثوريّة التي جاء بها المفكّر السّوداني محمود محمّد طه في هذا الخصوص وذلك عندما اعتبر أنّ آيات التّشريع المدنيّة هي آيات فروع جاءت لنسخ آيات الأصول المكّية نظرا إلى تعذّر العمل بها في وقتها، وأنّ النّسخ هو نسخ مؤقّت إلى أن تسمح الظّروف بتطبيق آيات الأصول؛ فالجهاد على سبيل المثال هو في نظره فرع بينما الإسماح هو الأصل في الإسلام؛ محمود محمد طه، الرّسالة الثانية من الإسلام، ضمن مجموع: نحو مشروع مستقبليّ للإسلام، ثلاثة من الأعمال الأساسيّة للمفكّر الشهيد محمود محمد طه، المركز الثقافي العربي، ط. 1، بيروت، 2002.

2 محمّد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنّشر، القاهرة، 1989، ص 99.

وإذا ما نظرنا على سبيل المثال في سورتي البقرة والنّساء، وهما السّورتان النّموذجيّتان للتّشريع المدني، وجدنا أنّهما تحتويان على عدد كبير نسبيّا من الآيات المنسوخة حسب ما ورد في كتاب "النّاسخ والمنسوخ" لابن حزم. فالبقرة تتضمّن ستّا وعشرين آية منسوخة، منها إحدى عشرة آية متعلّقة بالأحوال الشخصيّة والقانون المدنيّ. أمّا سورة النّساء فهي تتضمّن أربعا وعشرين آية منسوخة منها أربع عشرة آية في الأحوال الشخصيّة والقانون المدنيّ أيضا.[1]

إنّ هدفنا من هذه الوقفة القصيرة عند إشكاليّة النّاسخ والمنسوخ في إطار ما نحن بصدده من نقد ومراجعة لتأصيل القرآن هو التّنبيه إلى أنّ مبدأ النّسخ المعمول به في حقل التّفسير عموما وفي حقل التّفسير الفقهي بالخصوص هو مبدأ يساهم بدوره في خلخلة المسلّمة الشافعيّة حول اكتمال التّشريع القرآني، ذلك أنّ تطبيق هذا المبدإ من شأنه أن يدخل إرباكا شديدا في مستوى معاينة الآيات التّشريعيّة ومحاصرتها بالقدر المطلوب من الدقّة والصّرامة، إذ "لا شكّ أنّ هذه المسألة ستجعل من ضبط المحتوى الحقيقيّ لآيات الأحكام في التّشريع المدنيّ عمليّة شائكة تقتضي كلّ الحذر والتنبّه"[2].

وممّا يزيد الإشكال تعقيدا هو طبيعة التّرتيب الذي جاء عليه القرآن في المصحف العثماني؛ إذ أنّه مهما كانت قيمة الأدبيات التّقليديّة وكذلك المحاولات الحديثة في مجال البحث في التّرتيب التّاريخي لآيات القرآن وسوره، فإنّ نتائج هذه الجهود كلّها لا تخرج عن إطار المحاولات الاجتهاديّة، وبالتّالي فهي لا توفّر أرضيّة صلبة يمكن الاطمئنان إليها بشكل كامل.

4. قاعدة "شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ" وأثرها في المادّة التّشريعيّة

هذه قاعدة أخرى قرّرها الأصوليّون وأخذ بها الفقهاء في حقل القراءة الفقهيّة للقرآن. وهي قاعدة تثير بدورها إشكالا حقيقيّا فيما يتّصل بطبيعة المادّة التّشريعيّة في القرآن وبحقيقة حجمها. وهي من هذه الزاوية تبدو لنا في

---

1 انظر في خصوص هذه الإحصاءات: الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص ص 150-151.

2 نفس المرجع، ص 151.

علاقة وثيقة بالإشكاليّة الأمّ التي تثيرها المسلّمة الشافعيّة، ووجه العلاقة هو أنّ إقرار الأصوليّين لهذه القاعدة يشعر بعدم كفاية التّشريع القرآني الوارد في حقّ المسلمين على وجه الخصوص، وبالتّالي فإنّ القاعدة تأتي من هذه النّاحية لتؤدّي وظيفة تبريريّة لجواز الأخذ من شرائع الأمم السّابقة التي ورد ذكرها في القرآن على سبيل القصّ والإخبار، ومن الأمثلة البارزة في هذا الباب الآية الواردة في شأن حكم القصاص في الشريعة الموسويّة «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بِالعَيْنِ والأَنْفَ بِالأَنْفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالجُرُوحَ قِصَاصٌ»[1]. فهذه الآية كما وردت في السّياق القرآني لا صلة لها بالمسلمين المخاطبين بالقرآن، وهي بالتّالي لا تنصّ على حكم في شأن القصاص والجروح موجّه بمنطوق قرآنيّ صريح إلى المسلمين، وإنّما هي في أسلوبها ومنطوقها تحمل إخبارا عمّا كتبه الله على بني إسرائيل في التّوراة. إلا أنّ الفقهاء قد أخذوا بهذه الآية وآستندوا إليها في تقنين أحكام القصاص والجروح، وآستنبطوا قاعدتهم الأصوليّة التي تبرّر استثمار هذه المادّة التّشريعيّة التي لم ترد في القرآن إلاّ على سبيل الإخبار عن الأمم الأخرى والشّرائع السّماويّة السّابقة لشريعة الإسلام.

ولكنّ الإشكال يكمن في أنّ ذكر هذه الشرائع إنّما جاء في القرآن على سبيل الإخبار فقط، وقد سبقت ملاحظة أنّ الجملة الخبريّة التي آعتبرها علماء الأصول صيغة من صيغ الأمر تثير إشكالا فعليّا في إطار الأحكام الموجّهة مباشرة إلى المسلمين، فما بالك بآعتماد نفس هذه الصّيغة حكاية عن تشريعات الأمم الأخرى.

وبالرّغم من أنّ المسألة فيها خلاف[2]، فإنّ الاتّجاه العامّ سواء لدى القدماء أو المحدثين هو الأخذ بهذه القاعدة، وذلك وفق منطق في التّبرير عبّر عنه بعض علماء الأصول بقوله: "... لأنّ شريعتنا إنّما نسخت من الشّرائع السّابقة ما يخالفها فقط، ولأنّ قصّ القرآن علينا حكما شرعيّا سابقا بدون نصّ على نسخه هو تشريع لنا ضمنا، لأنّه حكم إلاهيّ بلّغه الرّسول إلينا ولم

---

1 المائدة 45/5.

2 اُنظر ذلك في: وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ج2، ص 842 وما بعدها.

يدلّ دليل على رفعه عنّا، ولأنّ القرآن مصدّق لما بين يديه من التّوراة والإنجيل، فما لم ينسخ حكما في أحدهما فهو مقرّر له"[1].

غير أنّ هذا المنطق لا يبدو مقنعا بالقدر الكافي؛ ويمكن أن يعترض عليه من طرق مختلفة، منها أوّلا أنّ القصّ والإخبار عن الشّرائع السّابقة بالأسلوب الذي ورد به في القرآن لا يحمل قرائن لغويّة صريحة ومباشرة تدلّ على أنّه ملزم للمسلمين، وبالتّالي فإنّ الإلزام "الضّمني" كما ورد في الشاهد لا معنى له، وهو ليس سوى نتيجة لضرب من القراءة الإسقاطيّة. ومنها ثانيا أنّ انعدام الدّليل على رفع تلك الأحكام لا يعني بالضّرورة إقرارها. أمّا وجه الاعتراض الثالث، فقد جاء في القرآن في شأن اختلاف الشّرائع قوله: «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا»[2]. وهذا دليل على أنّ الله أقرّ اختلاف الشّرائع وجعل لكلّ أمّة شريعة خاصّة بها. وبالتّالي فلا يمكن أن تطالب أمّة بتطبيق شريعة أمّة أخرى. وهي حقيقة حريّة بأن تنطبق على شريعة الإسلام بصفة خاصّة باعتبار أنّها جاءت ناسخة للشرائع السّابقة ومهيمنة عليها وفق المنطق الذي انبنت عليه رسالة الإسلام بدليل القرآن ذاته «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسلام»[3]، «وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسلاَمِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ منه»[4].

تلك هي في تقديرنا أهمّ الإشكاليّات التي يثيرها تأصيل القرآن بالصّورة التي أنجز بها على يدي الشافعي ووفق المدخل الأوّل الذي اقترحناه لأجراء هذه المناقشة، وهو المدخل المتعلّق بالأصل، ولعلّ أهمّ نتيجة يمكن الخروج بها هي أنّ الشافعيّ قد أجحف فعلا في حقّ القرآن عندما جعل منه مدوّنة قانونيّة، وأرسى من خلال هذا التصوّر في التّعاطي مع نصّ الوحي أخطر المسلّمات في الفكر التشريعيّ الإسلاميّ، وهي مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني وشموليّته وصبغته الأبديّة. وقد تبيّن لنا من خلال هذه المناقشة أنّها مسلّمة لم تخل عند الاختبار من مظاهر الهشاشة لأنّها لا تتطابق مع الحجم الحقيقيّ للمادّة التّشريعيّة التي يتضمّنها القرآن. وهو كما رأينا

1 عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، المرجع المذكور، ص 94.

2 المائدة 48/5.

3 آل عمران 19/3.

4 آل عمران 85/3.

حجم محدود للغاية، وبالتالي لا يعبّر عن الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي ولا عن جوهره الأصيل بما هو كتاب دين أوّلا وقبل كلّ شيء وبالمعنى الشامل للكلمة لا بالمعنى الحصري القانوني الذي أراده الشافعي وسائر الفقهاء والأصوليّين من بعده. تلك هي في تقديرنا أهمّ القضايا التي يثيرها تأصيل النصّ، فماذا الآن عن الإشكاليات التي يثيرها منهج فقه النصّ؟

رأينا خلال العرض التّحليليّ أنّ القراءة الفقهيّة والقانونيّة التي أخضع لها الشافعي النصّ القرآني هي قراءة تقوم في جوهرها على منهج يستمدّ قواعده وآلياته من آستنطاق الألفاظ وآستثمار دلالاتها الشرعيّة، أو بعبارة أخرى نستعيرها من محمد عابد الجابري، منهج أساسه الأوّل في تفسير الخطاب الشرعي هو إشكاليّة اللّفظ والمعنى.

ولا شكّ أنّ هذا المنحى المنهجي في فقه القرآن تترتّب عليه آستتباعات ونتائج متنوّعة سواء كان ذلك في مستوى التصوّر العامّ والمفهوم الذي حشر فيه الشافعيّ النصّ القرآني عندما جرّده من أبعاده ومقاصده الجوهريّة والأصيلة وحصره في المفهوم الفقهيّ الضيّق بأن خلع عليه لبوس المدوّنة القانونيّة الجافّة؛ أو في مستوى طبيعة القراءة الفقهيّة ذاتها وما تطرحه من إشكاليات جمّة يمكن أن يلمسها المتابع لعمليّة التّأصيل عندما يتأمّل فيها من زوايا نظر مختلفة. وسنحاول أن نجمل مناقشتنا لتأصيل القرآن في الشقّ المتعلّق منه بالمنهج من خلال محورين أساسيّين يختصّ أحدهما بالأبعاد القرآنيّة التي غيّبتها القراءة الحرفيّة والعناية بتقنين الأحكام التّفصيليّة من المنطوق المباشر للألفاظ. أمّا الثاني وهو مترتّب على الأوّل، فيتعلّق بطبيعة القراءة التي أخضع لها الشافعي وعامّة الأصوليّين الخطاب القرآني عندما تعاطوا معه من خلال المفهوم الفقهي والقانوني الضيّق، والنّتائج التي آنبثقت عن هذه القراءة.

المحور الأوّل: أبعاد غيّبها المنهج اللّفظي في فقه القرآن والتّقنين الجافّ للأحكام

لعلّ أخطر مزلق تردّت فيه القراءة الفقهيّة وفق المنهج البياني الذي رسم معالمه الشافعي وجعله قائما في جوهره على إشكاليّة اللّفظ والمعنى، هو الانزياح بنصّ الوحي عن جوهره الحقيقيّ وبالتّالي عن مفهومه الأصيل، ذلك

أنّ المقاربة الفقهيّة التي يحرّكها هاجس وحيد هو استثمار الأحكام من النصّ الشّرعي وتقنينها، أو بعبارة أخرى يحرّكها الهاجس القانوني الصّرف، قد عبر إليها الفقهاء والأصوليّون من خلال عمليّة لا تخلو من خطورة كبيرة من حيث مساسها بالهويّة الأصيلة للنصّ القرآني مستجيبين في ذلك لمقتضيات التّقنين الجافّ بحسب ما تتطلّبه المؤسّسة الفقهيّة. وموطن الخطورة هو آجتثاث تلك الأحكام من مهادها الطّبيعيّ أو بعبارة أخرى سلخها عن النّسيج النصّي الذي وردت فيه متعالقة بشكل حميميّ مع منظومة من المعاني المترابطة والمتداخلة تداخل اللّحمة في خيوط السّدى. وهذه المعاني لا تقلّ من حيث قيمتها ووظيفتها عن المعاني القانونيّة الجافّة والمحدودة التي آنكبّ عليها الفقهاء دون غيرها. والذي نقصده بهذه المعاني هي تلك التي تتّصل بالأبعاد الرّوحيّة والأخلاقيّة والقيميّة العامّة والرمزيّة. ولا شكّ أنّ تغييب هذه المعاني فيه هدر لأبعاد أساسيّة في الخطاب القرآني، ومن ثمّ تحريف أو تشويه لمفهومه الأصيل. وهو مفهوم لا تعكسه على كلّ حال القراءة الفقهيّة المؤسّسة على المقاربة البيانيّة وعلى المنهج اللّفظي. فهذه القراءة بطبيعتها المحدودة من جهة والجافّة من جهة ثانية لا تقدّم في حقيقة الأمر سوى صورة منقوصة، بل قد لا نبالغ إن قلنا صورة مشوّهة لنصّ الوحي.

إنّ اجتثاث الأحكام من سياقاتها الأصليّة ومن نسيجها الدّلالي والرّمزي بما يكتنفه من سلّم قيميّ ومن مبادئ روحيّة وأخلاقيّة قد ساهم إلى حدّ كبير في طمس البعد الجوهريّ للرّؤية الدّينيّة الإسلاميّة في تكاملها وشموليّتها واستيعابها للكيان المادّي والرّوحي للأفراد والجماعات، أو بعبارة أخرى أشمل طمس الفلسفة العميقة التي يقوم عليها التصوّر الدّينيّ للحياة وما بعد الحياة. ومعنى كلّ ذلك أنّ الصّبغة التّقنينيّة التي أخضعت لها أحكام النصّ قد نتج عنها تجفيف النصّ من روحه وجوهره الدّينيّ والإنسانيّ عندما تمّ اختزاله في قائمة من الأوامر والنّواهي هي حسب عبارة لبعض الدّارسين أشبه ما يكون بالأوامر العسكريّة.

من طبيعة الأحكام في القرآن أنّها جاءت في أغلب الأحوال مرتبطة آرتباطا وثيقا بمنظومة روحيّة وقيميّة وأخلاقيّة تتجاور فيها جنبا إلى جنب معاني العفو والرّحمة والإحسان والإصلاح والعدل والتّوبة. وقد جاء التّأصيل في بعده المنهجيّ ليحدث قطيعة بين ما يسمّيه الشّيخ محمد الغزالي في كتابه "فقه الدّعوة الإسلاميّة ومشكلة الدّعاة" "الفقه التّشريعي" و"الفقه

التّربويّ" المتمثّل في تزكية النّفس والإحسان. وهو البعد القرآنيّ والدّينيّ عموما الذي آهتدى إليه المتصوّفة وبنوا عليه رؤيتهم العرفانيّة التي تعتبر ردّة فعل صريحة وشديدة ضدّ الرّؤية الفقهيّة البيانيّة التي آقتصرت عليها مشاغل الفقهاء والأصوليّين عندما تركّز تعاطيهم مع القرآن على الجانب المحدود فيه وهو الجانب المتعلّق بالتّشريع فترجموه إلى قوانين تحلّل وتحرّم وسعوا إلى تقنينه بواسطة الآليات اللّغويّة والمباحث اللّفظيّة. فأدخلوا بذلك مسحة من الجفاف على النصّ القرآني أفقدته جوهره الرّوحاني وأبعاده الإنسانيّة.

والحقيقة أنّ ظهور الإسلام دينا جديدا في حياة العرب إنّما كان حدثا متميّزا على هذا الصّعيد العقدي والرّوحي والقيمي أكثر ممّا هو حدث على الصّعيد التّشريعي والقانوني. وهو التوجّه الأصيل الذي تختزله لفظة (الإسلام) في دلالتها اللّغويّة المباشرة، فهي تحمل معنى السّلام والمسالمة. وهي بهذا المعنى تتقابل في الخطاب القرآنيّ مع لفظة (الجاهليّة) بما تتضمّنه من معاني الغضب والحميّة والأنفة. فقد جاء في القرآن «وَعِبَادُ الرَّحْمَانِ الَّذِين يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا، وَإِذَا خَاطَبَهُمْ الجَاهِلُونَ قَالُوا سَلاَمًا»[1]. وقد فسّر الطّبري هذه الآية بأنّ عباد الله هم الذين يمشون على الأرض بالحلم لا يجهلون على من جهل عليهم.[2]

إنّ النّقلة الحقيقيّة التي أنجزها الإسلام في حياة العرب وعبّرت عنها آيات القرآن إنّما هي نقلة على هذا الصّعيد الأخلاقي والقيمي المتمثّل في إرساء مبادئ الوفاء بالوعد والصّبر والعدل والعفو والعفّة، وهدم ما يقابل ذلك من مظاهر العصبيّة القبليّة والتفاخر بشرف القبيلة أو شرف الجنس. وهذا بطبيعة الحال إلى جانب العناية بالبعد العقديّ من خلال تجذير فكرة التوحيد ونبذ مظاهر الشّرك، وتعزيز تقوى النّفوس والتّوق إلى الخلاص الأخروي. هذه المنظومة من المبادئ الرّوحيّة والأخلاقيّة هي في القرآن كما أسلفنا بمثابة النّسيج الذي تلتحم به آيات الأحكام. وكان في فصل الأحكام عن نسيجها الطّبيعي والأصلي هذا من خلال القراءة الفقهيّة وبفعل الرّغبة في التّقنين هدر لتلك المبادئ والقيم. وفي ما يلي نماذج قرآنيّة تعكس

---

[1] الفرقان 63/25.

[2] تفسير الطّبري، دار المعرفة، بيروت، 1992، مج 9، ج 19، ص 22.

بجلاء شديد ظاهرة التّلاحم والتّشابك العضوي بين الأحكام والقيم الأخلاقيّة والرّوحيّة المرتبطة بها. فقد جاء التّنصيص على القصاص في سورة البقرة مرتبطا بمبادئ العفو والمعروف والإحسان، وذلك قوله «يَا أَيُّهَا الَّذِين آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِصَاصُ فِي القَتْلَى الحُرُّ بِالحُرِّ وَالعَبْدُ بِالعَبْدِ وَالأُنْثَى بِالأُنْثَى، فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِمَعْرُوفٍ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ، ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ»[1].

كما أنّه جاء في سورة البقرة نفسها حول مبدإ المعروف قوله: «قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذًى، وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ»[2]. وجاء في سورة آل عمران حول مبدإ التّسامح والعفو «الَّذِين يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ والضَّرَّاءِ وَالكَاظِمِينَ الغَيْظَ والعَافِينَ عَنِ النّاس، واللَّهُ يُحِبُّ المُحْسِنِينَ»[3].

وقد تعدّدت الآيات التي تنصّ على قيم الصّبر والعفو والصّفح والغفران، ففي سورة النّساء «إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ، فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا»[4]. وفي سورة النّحل «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ به، ولَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ»[5]...

نتبيّن من خلال النّماذج القرآنيّة السّابقة -وغيرها كثير- كيف أنّ الأحكام تأتي في صلب الآية الواحدة مقترنة اقترانا شديدا بالمعاني الأخلاقيّة، بل إنّ المتأمّل في الآية من خلال أسلوب الخطاب فيها يلحظ في أحيان كثيرة رجحانا لنبرة التّوجيه الأخلاقي تكاد تتضاءل بإزائها فاعليّة الحكم المنصوص عليه فيها. وهو ما يعني أنّ القرآن كثيرا ما يقف من القضايا القانونيّة موقفا أخلاقيّا. غير أنّ هذا الموقف القرآني الأصيل قد طمسته عمليّة التّأصيل وغيّبه فعل التّقنين، بحيث أُعطيت الأولويّة المطلقة للسلّم القانوني المعياري على حساب السلّم القيمي والرّوحي.

---

1 البقرة 178/2.

2 البقرة 263/2.

3 آل عمران 134/3.

4 النّساء 149/4.

5 النّحل 126/16؛ وأُنظر أيضا: النّور 22/24؛ الشّورى 40/42، 43؛ التّغابن 14/64.

ولعلّ الأخطر من كلّ ذلك هو أنّ فعل التّقنين وفق المنهج المرسوم في عمليّة التّأصيل، لم تتوقّف آثاره السّلبيّة عند حدود الأحكام وآستئصالها من نسيجها الرّوحي والأخلاقي والقيميّ على نحو ما بيّنا، وإنّما هي قد أفضت أيضا على نفس هذا الصّعيد القيمي إلى ظاهرة أخرى كرّسها الفقهاء في طريقة تعاطيهم مع آيات الأحكام في القرآن وفي الرّؤية القانونيّة التي انتهجوها في ذلك، وهي أنّهم أسّسوا مفهوم الإلزام في الميدان الجنائيّ مثلا على جانب واحد أو بعد واحد في آيات الأحكام، وهو البعد الذي ينصّ على العقوبات، وذلك بمعزل عن بعد آخر أساسيّ في المنطوق الصّريح لتلك الآيات وهو المتعلّق بمبدإ التّوبة، وهو مبدأ آرتبطت به الحدود بشكل متلازم، وذلك على نحو ما يلاحظ في حدّ السّرقة وحدّ الحرابة وحدّ القذف. ففي ما يتعلّق بحدّ السّرقة انطلق الفقهاء في تقنين العقوبة -وهي القطع- من الآيتين الثامنة والثلاثين والتّاسعة والثلاثين من سورة المائدة «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ، فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّه يَتُوبُ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». وقد شاءت القراءة الفقهيّة للآيتين أن تتوقّف عند الآية الأولى لتقنين حدّ القطع متغاضية بصورة كليّة عن الآية اللاّحقة التي تنصّ على ضرورة العفو في حال التّوبة أي في حال ردّ المسروق. وهي قراءة تختلف جذريّا عن قراءة الآيات التي تتعلّق بجريمة الحرابة أو ما يسمّى في الاصطلاح الفقهي بالسّرقة الكبرى؛ إذ طبّق الفقهاء في خصوص هذه الجريمة مبدأ التّوبة بعد أن تغاضوا عنه في الحالة الأولى أي جريمة السّرقة، وذلك بالرّغم من التماثل الكلّي للأسلوب الذي وردت به الآيات الحكميّة في الحالتين معا. فقد جاء في حكم الحرابة «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا فِي الأَرْضِ. ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخرة عَذَابٌ عَظِيمٌ، إلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ، فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ»[1].

من الواضح إذن أنّ اختلاف التّقنين بالرّغم من تماثل الحالتين كما نرى وفق منطوق الآيات الحكميّة من حيث الأسلوب ومن حيث الآرتباط الوثيق

---

[1] المائدة 5/ 33-34.

بين العقوبة ومبدإ التّوبة إنّما يدلّ على أنّ هنالك خللا إن لم نقل فسادا في منهج الاستثمار والتّأويل قد يصل إلى درجة المخالفة لصريح القرآن[1].

هذا من جهة، أمّا من جهة ثانية فالملاحظ هو أنّ حدّ السّرقة هو من ضمن الأعراف التي كانت مطبّقة في الجاهليّة وأقرّها الإسلام؛ ولكنّ التّشريع القرآني قد أضاف جديدا إلى هذا العرف لطّف من خشونته وصرامته ومن فاعليته الجزائيّة. وهذا الجديد الذي أضافه القرآن هو فعلا مبدأ التّوبة، إذ جعل من هذه القيمة آستثناء للعقوبة، وهو ما يؤكّد مرّة أخرى أهميّة النّسيج الأخلاقي والقيمي الذي يكتنف آيات الأحكام عموما وبخاصّة ما هو منها متعلّق بالجنايات والعقوبات. وكأنّ المقصد الأساسي الذي يهدف إليه القرآن ليس هو القمع والتّنكيل والنّكاية بواسطة قطع الأيدي والأرجل وما شابه ذلك، بقدرما هو تكريس القيم الإنسانيّة الرّاقية والمبادئ الحميدة التي تخاطب النّفوس المؤمنة والضّمائر التّقيّة وترغّب في سلامة السّلوك وحسن الاستقامة.

وكذلك الشّأن بالنّسبة إلى حدّ القذف الذي نصّت عليه الآيتان الرّابعة والخامسة من سورة النّور «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً ولاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، وأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ، إلاَّ الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ». ههنا أيضا وتماما مثل حدّ السّرقة والحرابة، ارتبطت العقوبة (الجلد) بمبدإ التّوبة، وبدا من خلال أسلوب الآية دوره التّخفيفي للعقاب.

كما تلحظ ظاهرة التّلازم بين العقوبة ومبدإ التّوبة أيضا في الآية السّادسة عشرة من سورة النّساء المتضمّنة لحدّ الزّنا «واللَّذَانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ فَآذُوهُمَا، فإِنْ تَابَا وَأَصْلَحَا فَأَعْرِضُوا عَنْهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ تَوَّابًا رَحِيمًا».

في هذه الحالات الجنائيّة كلّها يتجلّى الدّور التّخفيفيّ للتّوبة، بل رفع العقاب أصلا حتّى في ما يتعلّق بأشدّ العقوبات خطورة وهي العقوبات الحديّة. وبالتّالي نرى كيف أنّ مبدأ التّوبة من حيث هو قيمة أخلاقيّة وروحيّة له أثر

[1] أنظر مزيدا من التفاصيل حول هذه القضيّة في: الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 198 وما بعدها.

مباشر في تحديد مفهوم الإلزام كما ينصّ عليه الجوهر القرآني الأصيل، وذلك على خلاف ما حدث في التصوّر الفقهيّ.

هكذا نتبيّن من خلال استقراء آيات الأحكام المتعلّقة بالحدود والتّمعّن في الأسلوب الذي وردت به أنّ مبدأ التّوبة يعتبر ركنا أساسيّا في التّصوّر القرآني للعقوبات الحديّة، ذلك "أنّ اللّه كلّما أثّمَ فعلة ووضع لها حدّا، جعل لها مخرجا وطريقا للتّخفيف في العقاب، وذلك عن طريق التّوبة والإصلاح"[1].

والحقيقة أنّ مبدأ التّوبة هو مبدأ قرآني عامّ لا ينحصر دوره في الحدود وإنّما هو ينسحب على كلّ فاحشة أو فعل مرذول يأتيه الإنسان. فالتّوبة بهذا الآعتبار "ركيزة من ركائز التشريع القرآني من حيث أنّها تمثّل جزءا لا ينفصل عن النّظرة القرآنيّة لعمل الإنسان ولسلوكه، وذلك لأنّ التصوّر القرآنيّ للعمل الحسن وللعمل السيّء موضوع في إطار علاقة الإنسان بربّه"[2]. وهي من ثمّ مبدأ يفوق حقّ العبد باعتبارها إجراء إلاهيّا محضا.

ولكن يبدو أنّ الفقهاء قد غلّبوا مقتضيات الواقع والحياة العمليّة، فكانوا في تقنينهم للأحكام أكثر استجابة للمؤسّسة الفقهيّة ولمتطلّبات الوظيفة القضائيّة في ردع الإجرام، فأجروا الأحكام بغضّ النّظر عن استثناء التّوبة، بمعنى أنّهم تمسّكوا في عامّة الأحوال بحرفيّة الحكم منتزعا من مهاده الرّوحيّ ومن نسيجه القيمي والأخلاقي، أي بمعزل تامّ عن المقاصد الجوهريّة في القرآن.

ومثلما أغفل الفقهاء استثناء التّوبة في عمليّة تقنين الأحكام، أغفلوا أيضا استثناءات أخرى ترتبط فيها العقوبات بمبادئ الرّحمة والتّسامح. وحول هذا الموضوع نصّ القرآن في العديد من الآيات على قيم كثيرة تتّصل باحترام الرّوح البشريّة واحترام الحياة، ممّا يدلّ على أنّ رسالة القرآن إنّما هي رسالة مركّزة أساسا على هذا الجانب القيمي الذي يخاطب الضّمائر النّقيّة والنّفوس التّقيّة. فقد ورد في سورة الأنعام «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، ولاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 184.

[2] نفس المرجع، ص 305.

إِمْلاَقٍ، نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ، وَلاَ تَقْرَبُوا الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ. وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التِي حَرَّمَ اللَّهُ إلاَّ بِالحَقِّ، ذَلِكَ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»[1]. وورد أيضا في سورة الإسراء «وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ التِي حَرَّمَ اللَّهُ إلاَّ بالحَقِّ، وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي القَتْلِ إنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا»[2].

تضمّنت الآيتان جملة من الأوامر والنّواهي هي أقرب ما يكون إلى التّوجيهات الأخلاقيّة، إذ وردت في نبرة وعظيّة إرشاديّة وإصلاحيّة تخاطب الضّمائر والمشاعر الإنسانيّة وتحرّك فيها التّوق إلى الكمال في مستوى العقيدة والسّلوك والمعاملات. ولكنّ القراءة الفقهيّة التّقنينيّة قد حوّلت هذه الأبعاد الرّوحيّة والإنسانيّة إلى مجرّد قائمات من الأحكام الرّدعيّة الجافّة غلبت فيها التّفاصيل العمليّة على كلّ ما هو روحيّ وقيميّ. والسّبب في ذلك هو أنّ هذه القراءة قد توقّفت عند الألفاظ وما تحمله من دلالات حرفيّة مباشرة من خلال فهم لغويّ صرف لدلالة الأمر والنّهي في تلك الألفاظ، ومن خلال تصوّر لمفهوم الإلزام مجرّد تماما من الأبعاد الرّوحيّة التي وردت الآيتان مضمّخة بها في مستوى الألفاظ والصّياغة والأسلوب والنّبرة العامّة.

هذا السلّم القيميّ المصاحب للأحكام قد تجسّم في القرآن من خلال الحضور الإلاهيّ المكثّف في باب الخطايا والجزاءات؛ وهو حضور عبّرت عنه حقوق اللّه الواردة بإزاء حقوق الأفراد، ذلك أنّ الرّؤية القرآنيّة تمزج في باب التّشريع الجنائيّ بين "حقّ اللّه" و"حقّ العبد". فحقّ اللّه يتجسّد من خلال العفو والغفران في حال حصول التّوبة. وكثيرا ما يجعل القرآن "حقّ اللّه" على حساب "حقّ العبد"؛ وهي معادلة تتجلّى على سبيل المثال في جريمة القتل؛ فقد جاء في الآية الثامنة والسّبعين ومائة من سورة البقرة «فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالمَعْرُوفِ وأَدَاءٌ إلَيْهِ بِإحْسَانٍ، ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ». ثمّ تقول الآية في الجزء الموالي منها وبلهجة قطعيّة «فَمَنِ اعتدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ».

---

[1] الأنعام 151/6.

[2] الإسراء 33/17.

ونجد هذه الأولويّة لحقّ اللّه في الآية الثانية والتّسعين من سورة النّساء أيضا «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إلاَّ خَطَأً. وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إلاَّ أَنْ يَصَدَّقُوا، فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ. وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ، وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا». ويتمثّل حقّ اللّه كما تنصّ عليه الآية في تشريع مبدإ الكفّارة، فبعد أن شرّعت الآية حقّ العبد، وهو التّعويض لوليّ الدّم (العاقلة) فرضت على المعتدي واجب الكفّارة لنيل مرضاة اللّه؛ ويتمثّل ذلك في تحرير رقبة مؤمنة، أو في صورة انعدام ذلك، صيام شهرين متتابعين.

كما أنّنا نجد نفس هذه المعادلة التي يرجح فيها حقّ اللّه على حقّ العبد في الآية الأربعين من سورة الشّورى «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا، فَمَنْ عَفَا وأصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إنَّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ».

غير أنّ التّشريع القرآني يجمع أحيانا بين الحقّين حقّ اللّه وحقّ العبد؛ وهو ما عبّرت عنه الآيتان الثالثة والتّسعون من سورة النّساء، والثالثة والثلاثون من سورة الإسراء، ففي الآية الأولى «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فيها وغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ ولَعَنَهُ وأعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا».، وهذا حقّ اللّه. وجاء في الآية الثانية «وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إلاَّ بالحَقِّ، وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِفْ فِي القَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا.»، وهذا حقّ العبد.

هذا التّرابط الوثيق بين حقّ اللّه المجسّم لمنظومة القيم الرّوحيّة وفي مقدّمتها قيمة التّوبة وما يرافقها من عفو إلاهيّ، وبين حقّ العبد المتمثّل في الجزاءات الماديّة والدّنيويّة الفوريّة، قد انصرمت عراه في عمليّة التّقنين، ومن ثمّ تجلّت الهوّة الفاصلة بين الجوهر القرآنيّ الذي تعبّر عنه هذه المنظومة من القيم الرّوحيّة والتّقويّة، وبين العمل الفقهي بما يغلب عليه من طابع التّقنين الجافّ. وقد كان لمقتضيات التّقنين الأثر المباشر في تغييب هذا التّصوّر الأصيل والمتميّز للتّشريع القرآني، ذلك "أنّ الأحكام القرآنيّة في الموادّ الجزائيّة غالبا ما تتركّز على فكرة التّوبة والعفو الإلاهي فيقع إذا اعتبار

عمل الإنسان في إطار علاقته مع الخالق، فيكون بذلك من الصّعب وضع تشريع إنسانيّ على أساس ذلك التصوّر».[1]

فضلا عن القيمة المركزيّة التي يحظى بها مبدأ التّوبة في آيات الأحكام، فهو يمثّل غرضا أصيلا في القرآن بشكل عامّ. وفي ذلك دلالة أكيدة على أنّ هذا المبدأ هو من ضمن المقاصد الجوهريّة في نصّ الوحي، فالمتأمّل في قصص القرآن وفي الأبعاد الرّمزيّة لهذا القصص يتراءى له أنّ مبدأ التّوبة يُعدّ ركنا مكينا في قصّة التّكوين وعمارة الأرض وخلافة الإنسان للّه فيها؛ ففي قصص الخلق وتجارب النبوّة يتردّد ذكر التّوبة في تعالق شديد التّواشج مع الخطيئة بمعناها العامّ والشامل، وفي أخطر أشكالها وهو عصيان الأوامر الإلاهيّة. ولذلك دلالات عميقة على الصّعيد الرّمزي طرحها التّأصيل من الاعتبار وأغفلها التّقنين إغفالا تامّا.

أخطأ آدم، ثمّ تاب، واللّه هو الذي استنقذه بالتّوبة وأنزله منزلة النّبوّة. وهي توبة في مقام رفيع هو مقام الألوهيّة الذي لا تضاهيه في الدّرجة التّشريعات المرصودة للبشر. جاءت القصّة في سورة البقرة «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الجَنَّةَ وكُلاَ مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلاَ تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ، فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ، وقُلْنَا اهبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ، وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ، فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ، إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»[2] وجاءت تتمّتها في سورة الأعراف «وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ. قَالاَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ»[3]. ويبدو من خلال الآيتين الأخيرتين أنّ التّوبة والمغفرة داخلتان ضمن المشيئة الإلاهيّة والإرادة الآزليّة، فآدم وحوّاء

---

1 بلعيد: القرآن والتشريع، المرجع المذكور، ص 224.

2 البقرة 2/35-36-37.

3 الأعراف 7/22-23.

"إنّما قالا ذلك بإلهام من اللّه إيّاهما... وهو تعالى لم يكن ليلهمهما الاستغفار إلاّ وهو يريد أن يغفر لهما... وقد فعل»[1].

وتتكرّر الخطيئة (جريمة القتل) والغفران مع النبيّ موسى. وقد وردت وقائع ذلك في سورة القصص «وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينِ غَفْلَةٍ مِنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلاَنِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وهَذَا مِنْ عَدُوِّه، فَٱسْتَغَاثَهُ الذي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ. قال هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ. قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَٱغْفِرْ لِي، فَغَفَرَ لَهُ، إِنَّهُ هُوَ الغَفُورُ الرَّحِيمُ»[2].

بل إنّ اللّه يقدّم المغفرة على المحاسبة والعتاب، وهو ما جرى مع الرّسول محمّد نفسه حين خاطبه اللّه بقوله: «عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وتَعْلَمَ الكاذِبِينَ»[3].

أضف إلى كلّ ما سبق أنّ القرآن قد آشتمل على سورة برمّتها تحمل عنوان "التّوبة". وهي السّورة التّاسعة وفق ترتيب التّلاوة في المصحف العثماني، وعدد آياتها مائة وتسع وعشرون. ولذلك دلالة مهمّة في السّياق الذي نحن بصدده.

وتماما مثل قيمة التّوبة، تأتي قيمة العفو هي أيضا شديدة الآرتباط والآلتحام بالأحكام، بحيث تمثّل مظهرا آخر من مظاهر النّسيج القيمي الذي يحتفّ بتشريع العقوبات في القرآن. فقد ورد على سبيل المثال في سورة المائدة وفيما يتعلّق بقصاص الأنفس والجروح «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالعَيْنَ بالعَيْنِ والأَنْفَ بالأَنْفِ والأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِنَّ بالسِنِّ والجُرُوحَ قِصَاصٌ، فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ»[4]. والمعنى هو أنّ من تصدّق

1 محمود محمّد طه، رسالة الصّلاة، ضمن كتاب "نحو مشروع مستقبليّ للإسلام"، المرجع المذكور، ص 214.

2 القصص 28/15-16.

3 التّوبة 9/43.

4 المائدة 5/45.

بالقصاص على المعتدي فعفا عنه ولم يقتصّ منه عوّضه اللّه من فضله عمّا أصابه.

ومن الجدير بالتّذكير أنّ قيمة العفو قد كرّستها قبل الإسلام الدّيانة المسيحية بشكل ملحوظ بحيث أصبحت سمة أساسيّة من سمات تعاليم المسيح. فقد كان يعلّم تلاميذه قائلا: "سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ. وأمّا أنا فَأَقُولُ لَكُمْ لاَ تُقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مَنْ لَطَمَكَ عَلَى خَدِّكَ الأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الآخَرَ أَيْضًا"[1] وقد جاء الإسلام في هذا المضمار وسطا بين اليهوديّة بما فيها من تفريط في الرّوح والمسيحيّة بما تتميّز به من إفراط في ذلك. جاء في القرآن «وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا ، فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ على اللّهِ، إنّهُ لاَ يُحِبُّ الظَّالِمِينَ»[2]، فقوله «جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا» يوازيه في التّوراة ما حكاه المسيح عمّا ورد فيها، وهو قوله "عين بعين وسنّ بسنّ"؛ وهو نفس ما حكاه القرآن أيضا في قوله «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا». وقول القرآن «فَمَنْ عَفَا وأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللّهِ» يوازيه قول الإنجيل على لسان المسيح حين قال "وأمّا أنا فأقول لكم لا تقاوموا الشرّ، بل من لطمك على خدّك الأيمن فحوّل له الآخر أيضا". ومن أقوال المسيح أيضا فيما يخصّ قيمة العفو والتّسامح "أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ، صَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ"[3].

إنّ غلبة الرّؤية القيميّة والرّوحيّة على التّشريع القرآني وعلى النّحو الذي حاولنا بيانه، إنّما هي دليل آخر إضافيّ على محدوديّة المضامين القانونيّة وضمورها في القرآن. وهي الحقيقة التي لم يأبه بها الشافعي ولا سائر الأصوليّين من بعده عندما بنوا صرح الأصول على المسلّمات التي أرساها هو في حقل التّشريع الإسلامي، وفي صدارتها مسلّمة اكتمال التّشريع في القرآن.

---

1 العهد الجديد، إنجيل متّى، الأصحاح الخامس، الآيتان 38و39.

2 الشورى 42/40.

3 العهد الجديد، إنجيل متّى، الأصحاح الخامس، الآية 44.

ولعلّ الملاحظات الآنفة قد كشفت عن الطّبيعة الحقيقيّة والأصيلة للتّشريع القرآني كما يبوح بها منطوق النصّ في ألفاظه وأسلوبه ونبرة تعبيره، لا كما ارتضاها له علماء الأصول والفقهاء عندما جعلوا منه مجرّد مدوّنة قانونيّة حوّلوها إلى لوائح جافّة من الأوامر والنّواهي كما هو مرسوم في المصنّفات الفقهيّة وكما تشهد عليه أبوابها.

إنّ معظم المعاني التشريعيّة قد وردت في القرآن بأساليب في التّعبير ذات نبرة وعظيّة هدائيّة يتوجّه فيها الخطاب إلى الضّمائر والنّفوس والأرواح. ونكتفي في هذا الصّدد بنموذج واحد ممثّل نقتبسه من سورة الأنعام، وهو التّالي «قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شيئًا وَبِالوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، ولاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ مِنْ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ، ولاَ تَقْرَبُوا الفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ، وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إلاَّ بِالحَقِّ، ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ، لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ اليَتِيمِ إلاَّ بالتي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ. وأَوْفُوا الكَيْلَ والمِيزَانَ بِالقِسْطِ لاَ نُكَلِّفُ نَفْسًا إلاَّ وُسْعَهَا. وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى، وبِعَهْدِ اللهِ أَوْفُوا، ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ، لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»[1]. هذا أنموذج معبّر بحقّ عن الطّابع الأخلاقي والهدائيّ لأحكام القرآن، فصيغ الأمر والنّهي قد وردت في الآيتين باعتبارها وصايا إلاهيّة تخاطب الضّمير الحيّ والحسّ الإنسانيّ أكثر ممّا هي قواعد قانونيّة صارمة كما فهم الأصوليّون والفقهاء أو كما أرادوا أن يفهموا. فكلّ ما ورد في الآيتين هو عبارة عن معان تكرّس سلّما من القيم الإنسانيّة السّامية كالإحسان والعدل والخير والصّدق والإصلاح والتّسامح والحقّ والعفو والوفاء بالعهد والأيمان. وهي قيم معبّرة عن جوهر الرّسالة في القرآن وعن مقاصده الأصيلة والخالدة التي تلتقي مع التّعاليم التي جاءت بها الكتب السّماويّة السّابقة.

إنّ القصد من كلّ ما ذكرناه هو بيان أنّ التّشريع القرآني لم يرد على الأساليب القانونيّة المعروفة والمألوفة، وإنّما هو تشريع بنيت أحكامه على

---

[1] الأنعام 6/151-152.

الإيمان وأسّست قواعده على التّقوى بحيث يسبق الإنسان النّواهي ويغني (كذا) عن الحدود والعقوبات"[1].

إنّ الوازع في التّشريع القرآني هو وازع داخليّ وليس خارجيّا. وتلك خاصيّة يعكسها بجلاء كامل أسلوب الآيات القرآنيّة، فهي كثيرا ما تفتتح بعبارة "يا أيّها الذين آمنوا"[2] وما شابهها. وكثيرا ما تنتهي بعبارات من قبيل "إن كنتم مؤمنين"، أو "إن كنتم صادقين" وما شابه ذلك[3]. فالمخاطب بهذه العبارات هو أوّلا الضّمير الشّخصيّ والنفس المستقيمة، و"هذا يبعد تماما عن المفهوم المتداول للقانون في المجتمعات القانونيّة"[4]، علما بأنّ المجتمع العربيّ قبل التّنزيل ومن لدنه أيضا هو من صنف المجتمعات "دون المستوى القانوني".

هذه النّبرة الأخلاقيّة بأبعادها الرّوحيّة والتّقويّة هي من أهمّ خصائص التّشريع القرآني. وهي خاصيّة تجعله مختلفا اختلافا جذريّا مثلا عن التّشريع الرّوماني الذي "هو أساسا تشريع عمليّ مفصّل وتشريع موضوعيّ أي يعتني أساسا بالتّبيين الواقعي للقواعد القانونيّة وعواقبها الماديّة من دون التعمّق في الأبعاد الأخلاقيّة لتلك القواعد"[5].

وعلى هذا الأساس من التّوجّه الأخلاقيّ تتضاءل فكرة القسر في التّشريع القرآنيّ، وذلك على خلاف ما هو معمول به في الأنظمة القانونيّة الوضعيّة. وفكرة القسر هذه ترتبط بفكرة العقاب في حال الإخلال، وهي من القواعد الأساسيّة في القانون الوضعيّ، إذ بدونها يفقد القانون قيمته.

ولمّا كان التّشريع القرآني قائما على هذا الأساس الأخلاقي والرّوحي، فإنّ فكرة العقاب فيه تتجانس مع نوعيّة الأوامر، ذلك أنّ الأوامر لمّا كانت

---

1 محمد سعيد العشماوي، معالم الإسلام، سينا للنّشر، القاهرة، 1989، ص 116.

2 تواترت العبارة في القرآن ثماني وثمانين مرّة: أُنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادّة (آمنوا).

3 تواترت هذه العبارات في القرآن أكثر من مائة مرّة: أُنظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، الموادّ (مؤمنين-صادقين).

4 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 301.

5 نفس المرجع، ص 302.

تتوجّه رأسا إلى الضّمائر بآعتبارها وازعا رادعا، فكذلك العقاب، فهو أخلاقيّ وروحيّ مؤجّل إيقاعه إلى يوم الحساب.

هذه الخصائص المميّزة للتّشريع القرآني يلحظها دارس القرآن في العديد من آيات الأحكام، فقد جاء في خصوص الأحكام المتعلّقة بشؤون اليتامى «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا.[1] وجاء في نفس الغرض «وَآتُوا الْيَتَامَى أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَتَبَدَّلُوا الْخَبِيثَ بِالطَّيِّبِ»[2]. وكذلك «وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»[3]. كلّ ما ورد في هذه الآيات فيما يتعلّق بأحكام اليتامى هو مجرّد وصايا وتحذيرات إلاهيّة، بحيث إنّنا لا نلحظ ذكرا لأيّ عقاب ماديّ دنيويّ لمن خالف هذه الأحكام، ولا لأيّ نظام جزائيّ سوى التّذكير بخشية اللّه وبعقابه الأخرويّ الذي ورد التّعبير عنه بشكل تصويريّ مؤثّر لا شكّ أنّ القرآن كان يراهن فيه بالدّرجة الأولى على تقوى النّفوس.

وجاء في خصوص أحكام الرّبا على نفس النّسق من التّوجّه الوعظي والنّبرة الهدائيّة والتّخويف من العذاب الأخرويّ قوله «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الذي يَتَخَبَّطُه الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ»[4]، وقوله في نفس الآية «فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِن رَبِّه فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ. وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فيها خالدُون».وكذلك قوله في سورة الرّوم: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رِبًا لِيَرْبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ»[5].

وجاء في شأن أحكام الكيل والميزان قوله في سورة الأنعام «وَأَوْفُوا الْكَيْلَ والميزانَ بِالْقِسْطِ»[6]، وقوله في سورة المطففين «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ

---

[1] النّساء 10/4.

[2] النّساء 2/4.

[3] الأنعام 152/6.

[4] البقرة 275/2.

[5] الرّوم 39/30.

[6] الأنعام 152/6.

إِذَا ٱكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ»[1]، وكذلك قوله في نفس السّورة على سبيل التّخويف والوعيد قوله «أَلاَ يَظُنُّ أولئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ ليومٍ عظيمٍ»[2].

في جميع النّماذج القرآنيّة السّابقة نتبيّن أَنَّ الأوامر والنّواهي تخاطب الضمائر والنّفوس التّقيّة بحيث تعوّل في تحقيق الآرتداع على الوازع الباطني أكثر ممّا تعوّل على الجبر والقهر والقسر كما هي الحال في القانون الوضعي. وبعبارة أخرى فإنّ "المسؤوليّة نفسها ليست موضوعة على مستوى العلاقات الاجتماعيّة المبتذلة وإنّما هي موضوعة على مستوى مصير الإنسان في الكون وأمام اللّه"[3].

وإذا كانت أحكام القانون الوضعي تعتمد على المحاكم والشرطة ليتحقّق لها النّفاذ فإنّ أحكام القرآن تستمد مفعولها من ضمير المؤمن وتقواه ومراقبة خالقه في الأخذ بالأوامر والنّواهي والوفاء بالالتزامات. إنّ أهمّ خصيصة في التّشريع القرآني هي أنّه "يستعيض عن المحاكم بالضّمائر ويستغني عن الشرطة بالتقوى، فيعتمد في تطبيق أحكامه اعتمادا أساسيّا على المحكومين أنفسهم وعلى ما أيقظه فيهم من جذوة الإيمان وسماحة الحقّ وعدالة الرّوح"[4] وأين هذا ممّا فهمه الأصوليون وقرّروه وأخذ به الفقهاء وطبّقوه!

بقي لنا أن نلاحظ آنّ ارتباط القواعد القانونيّة في التّشريع القرآني بالمبادئ الأخلاقيّة والدّينيّة ليس بدعا من الأمر وإنّما هو يعتبر ظاهرة طبيعيّة تشترك فيها الظّاهرة القانونيّة في المجتمعات البدائيّة التي هي "دون المستوى القانوني". فـ"لقد كانت القواعد الأخلاقيّة والدّينيّة مختلطة بالقواعد

---

1 المطفّفين 83/1-2-3.

2 المطفّفين 83/4-5.

3 الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 303.

4 محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار مدبولي، القاهرة، 1983، ص 75.

القانونيّة في المجتمعات البدائيّة ولم تنفصل عنها إلاّ في عصور متأخّرة وبعد تطوّر طويل."[1]

غير أنّ القراءة الفقهيّة للنصّ القرآني وفق القواعد المقرّرة في المنهج الأصولي أبت إلاّ أن تعزل مفهوم الإلزام في مادّة الأحكام عن السلّم القيمي الذي جاءت متلبّسة به في سياقاتها الأصليّة من النصّ وأن تحصر هذا المفهوم في الأوامر والنّواهي المجرّدة انطلاقا من المنطوق الحرفي والدّلالات المباشرة للألفاظ؛ وفي ذلك بدون أدنى شك هدر لأبعاد أساسيّة آرتبطت بها الأحكام في النصّ القرآني هي الأبعاد الرّوحيّة والأخلاقيّة وذلك على النّحو الذي سبق بيانه.

لم تقتصر النتائج التي أفضى إليها التّأصيل البياني لفقه النصّ القرآني على هذه النّاحية، وإنّما نجمت عنه آثار أخرى لا تقلّ خطورة عمّا سبق ذكره. ولعلّ من أهمّ هذه الآثار ظاهرة تنميط الفهم والتّأويل في التعامل الفقهي مع نصّ الوحي وذلك من خلال القواعد اللّغويّة والمداخل الدّلاليّة التي جعل منها الشافعي والأصوليّون من بعده مفاتيح لولوجه ذات طابع موحّد صارم ومؤبّد. وهو توجّه في تقنين القراءة يتنافى مع طبيعة النصّ القرآني من جهة ومع الصّبغة المرنة والمنفتحة التي اتّسم بها التعاطي معه على أيدي الصّحابة خلال المرحلة السّابقة للحظة التأصيل.

لقد كشف التعاطي مع القرآن من لدن الصّحابة وجيل العلماء الأوّل عن حقيقة ساطعة وهي أنّ القرآن نصّ حمّال أوجه، والدّليل على ذلك أن الصّحابة قد اختلفوا في فهم ألفاظه وترجيح دلالاته وتفاوتت كفاءاتهم اللّغويّة في ذلك. فلئن جاء الخطاب القرآني بلسان العرب ووفق أساليبهم في التعبير فإنّهم وبمن فيهم الصّحابة لم يكونوا على نفس الدّرجة في فهمه وإدراك معانيه ومقاصده. وليس صحيحا ولا مطابقا للحقيقة والواقع ما يدّعيه ابن خلدون في "المقدّمة" من أنّهم "كانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتراكيبه"[2]. فهذا رأي يبدو متأثّرا إلى حدّ كبير

---

[1] علي محمّد جعفر، تاريخ القوانين ومراحل التّشريع الإسلامي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتوزيع، ط1، بيروت 1986، ص 6.

[2] المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د.ت. ص 486.

بالتّصوّرات الميثيّة التي حملها المخيال الإسلامي عن أشخاص الصّحابة و"السّلف الصّالح" عموما[1]. ولعلّ الرّأي الأقرب إلى الحقيقة هو الذي ذهب إليه أحمد أمين عندما قرّر أنّه "لم يكن القرآن جميعه في متناول الصّحابة جميعا يستطيعون أن يفهموه إجمالا وتفصيلا بمجرّد أن يسمعوه ...لأنّ نزول القرآن بلغة العرب لا يقتضي أنّ العرب كلّهم يفهمونه في مفرداته وتراكيبه..." [2]. ويستدلّ أحمد أمين على ما ذهب إليه بأنّ فهم القرآن لا يتطلّب حذق اللّغة وحدها وإنّما يتطلّب بالإضافة إلى ذلك درجة عقليّة وثقافيّة لم يكن جميع العرب يستوون فيها؛ بل إنّ ألفاظ القرآن ذاتها لم يكن فهمها متيسّرًا للجميع. ففي القرآن آيات محكمة واضحة المعنى وأخرى كثيرة متشابهة عويصة الفهم. وقد تفاوت الصّحابة وآختلفوا في فهم القرآن بسبب تفاوتهم في حيازة الأدوات المؤهّلة لذلك، ومن هذه الأدوات اللّغة أوّلا ثمّ الإلمام بالأدب الجاهلي ومعرفة غريبه الذي يساعد في فهم القرآن، وكذلك ملازمة الرّسول ومعرفة أسباب النّزول والإحاطة بعادات العرب وأعرافهم في الجاهليّة وكذلك بعادات اليهود والنّصارى.

ورد في تفسير ابن كثير في معرض شرحه للآية "وَفَاكِهَةً وأبًّا"[3] قوله: "سئل أبو بكر الصّديق ﷺ عن قوله تعالى (وَفَاكِهَةً وأبًّا)، فقال: أيّ سماء تُظلّني وأيّ أرض تقلّني إن قلت في كتاب الله ما لا أعلم"[4]. وفي نفس السّياق من تفسير الآية يُروى عن أنس أنّه قال: "قرأ عمر بن الخطّاب ﷺ (عَبَسَ وتَوَلّى) فلمّا أتى على هذه الآية (وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) قال: قد عرفنا الفاكهة فما الأبّ؟ فقال: لعمرك يا ابن الخطّاب إن هذا لهو التكلّف".

وفي نفس هذا السّياق يقول ابن كثير بصدد تفسير الآية (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ)[5]: "(بأيدي سفرة) قال ابن عبّاس ومجاهد والضحّاك وابن زيد: هي الملائكة،

---

1 أنظر في خصوص التّصوّر الميثي لجيل الصّحابة، على سبيل المثال:
CL. Gilliot, Portrait mythique d'Ibn ʻAbbas, in Arabica, N° 2, 1985, pp.127-184.

2 أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 195.

3 عبس 31/80.

4 تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، ج 4، ص 31.

5 عبس 15/80.

وقال وهب بن منبّه: هم أصحاب محمد ﷺ، وقال قتادة: هم القرّاء. وقال ابن جريج عن ابن عبّاس: السّفرة بالنّبطيّة القرّاء..."[1].

وقد كان من الطّبيعيّ أن يؤدّي هذا التّفاوت في الكفاءات اللّغويّة إلى الاختلاف في تفسير القرآن وتأويل معانيه. وقد ذكر أحمد أمين نماذج من هذا الاختلاف في كتابه "فجر الإسلام" نقلا عن الشّاطبي في "الموافقات"، يقول: "جاء رجل إلى ابن مسعود فقال: تركت في المسجد رجلا يُفسّر القرآن برأيه، يُفسّر هذه الآية (يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ)[2]، قال يأتي النّاس يوم القيامة دخان فيأخذ بأنفاسهم حتّى يأخذهم كهيئة الزّكام. فقال ابن مسعود: مَنْ عَلِمَ علما فليقُلْ به ومن لم يعلم فليقل اللّه أعلم. إنّما كان هذا لأنّ قريشا استعصَوْا على النّبي ﷺ فدعا عليهم بسنين كسنيّ يوسف فأصابهم قحط وجهد حتّى أكلوا العظام، فجعل الرّجل ينظر إلى السّماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدّخان من الجهد"[3].

وهذا أنموذج آخر يرويه أحمد أمين أيضا يقول: "رُوي أنّ عمر استعمل قدامة بن مظعون على البحرين، فقدم الجارود على عمر فقال: إنّ قدامة شرب فسكر، فقال عمر: من يشهد على ما تقول؟ قال الجارود: أبو هريرة يشهد على ما أقول. فقال عمر: يا قدامة إنّي جالدك. قال: واللّه لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدني. فقال عمر: ولِمَ؟ قال لأنّ اللّه يقول: (لَيْسَ عَلَى الذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وآمَنُوا وعَمِلُوا الصّالِحاتِ ثمّ اتّقَوْا وآمَنُوا ثُمَّ اتّقَوْا وأَحْسَنُوا)[4]، فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصّالحات ثمّ اتّقوا وآمنوا ثمّ اتّقوا وأحسنُوا؛ شهدت مع رسول اللّه ﷺ بدرًا وأُحُدًا والخندق والمشاهد. فقال عمر: ألا تردّون عليه قوله؟ فقال ابن عبّاس: إنّ هذه الآيات أُنزلن عذرا للماضين وحجّة على الباقين لأنّ اللّه يقولُ

---

[1] تفسير ابن كثير، المرجع المذكور، ج 4، ص 394.

[2] الدّخان 10/44.

[3] أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 198.

[4] المائدة 93/5.

(يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ وَالمَيْسِرُ وَالأَنْصَابُ وَالأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ)[1]. فقال عمر: صدقت."[2].

يتّضح من خلال الأنموذجين السّابقين كيف أنّ ظاهرة الاختلاف في الفهم والتّأويل كانت لها انعكاسات مباشرة فيما يتّصل بفقه النّصوص الشرعيّة واستنباط الفتاوى منها وتعدّد الاجتهادات وتنوّعها بل وتضاربها أحيانا[3]. وقد سبق أن رأينا ملامح من الجهد الحثيث الذي بذله الشّافعي على هذا الصّعيد اللّغوي والتّأويلي وتابعه فيه الأصوليّون اللاّحقون، وذلك من خلال انكبابه على بيان مميّزات لغة القرآن وأساليبه في التّعبير، ومن ثمّ تحديد الآليات اللّغويّة التي رأى أنّها لازمة في فقه النصّ. وبذلك يكون الشافعي قد ساهم بدرجة كبيرة من خلال التّأصيل اللّغوي في الحدّ من ظاهرة الاختلاف، ولكنّه ساهم أيضا وفي نفس الوقت في تنميط الفقه بما هو علم وفهم وتأويل، لأنّ للاختلاف مزايا ولتنميط الفهوم والمدارك والفكر عيوبًا بلا أدنى شكّ.

عندما تقيّد الفقهاء بالمنهج البياني الذي سطّره الشافعي وتوسّع الأصوليّون اللاّحقون في تقنين قواعده اللّغويّة، فإنّ هذا المنحى في فقه القرآن قد أوقعهم في ممارسة ضرب من القراءة الحرفيّة المحكومة بسلطة الألفاظ دون غيرها، وبالقواعد اللّغويّة؛ وهو نفس النّهج الذي انتهجه فقهاء اليهود ومفسّرو التّوراة قبلهم، "فعند "الهاخاميم" اليهود، القواعد التّلموديّة مستخرجة بصفة قطعيّة ومباشرة من التّوراة في حرفيّة نصّها. وكلّ تفسير مقيّد بما جاء في النصّ، وكلّ حكم لا يكون إلاّ إذا كان مطابقا للقاعدة المكتوبة في التوراة، وكلّ تأويل لا يكون إلاّ إذا نتج عن أحكام المشرّع الإلاهيّ بصفة دقيقة"[4].

---

1 المائدة 5/90.

2 أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 198.

3 أنظر نماذج أخرى من هذه الاختلافات النّاتجة عن اختلاف المدارك في فهم لغة القرآن في: محمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلامي، دار الكتب العلميّة، ط.1، بيروت، 1988، ص 77 وما بعدها.

4 Gabriel Abitol, Logique du droit talmudique, éditions des sciences hébraïques, Paris, 1993, pp. 44-45.

هذه القراءة الحرفيّة قد ضربت صفحا كما أسلفنا عن النّسيج القيمي الأخلاقي والرّوحي العامّ الذي اكتنف آيات الأحكام في القرآن، وهو الجوهر الأصيل والخالد الذي يضمن ديمومة النصّ وخلود تعاليمه، "إلاّ أنّ المؤسف هو أنّ هذا الباب وكأنّه حكم عليه الفقهاء القدامى من البداية أن يبقى موصدا بصفة قطعيّة فأتلفوا بذلك الفرصة الذّهبيّة للخلق والإبداع والتّطوّر في الميدانين النّظري والعملي للتّشريع والتقنين"[1].

لقد وقف القرآن حيال الكثير من القضايا موقفا أخلاقيّا لم يعره الفقهاء اهتماما كبيرا بحكم تركيزهم على الآيات الحكميّة بالدّرجة الأولى، وذلك في إطار المسعى التّقنينيّ وما أدّى إليه من تقيّد بالقراءة الحرفيّة للنصوص الشرعيّة. وقد تجلّت نتائج هذا المنحى في فقه القرآن على صُعُد تشريعيّة كثيرة منها على سبيل المثال حقل الأحوال الشخصيّة وما قنّنه الفقهاء فيه من أحكام تخصّ المرأة. وهي أحكام جاءت مجحفة إلى حدّ بعيد في حقّها؛ والسّبب في ذلك هو إغفال الفقهاء للأبعاد الأخلاقيّة الواردة في القرآن وما تحمله من مقاصد أساسيّة معبّرة عن روح القرآن. واللاّفت للانتباه هو أنّ المجدّدين المحدثين في مجال الإصلاح عموما والتّشريع خصوصا قد سعوا إلى إدخال توازن جديد على النصّ وذلك من خلال إعادة الارتباط بين الأحكام ونسيجها الأخلاقي والقيمي عموما، وذلك عبر تجديد القراءة للنّصوص الشّرعيّة المتعلّقة بمنزلة المرأة، وذلك في إطار رؤية اجتهاديّة تحاول أنّ تتجاوز حرفيّة النّصوص ومنطوقها المباشر للأخذ بروح الشرع ومقاصده الكلّيّة محاولة بذلك إعادة الاعتبار إلى السّياق القيمي والأخلاقي الذي جاء في الأصل حافّا بالمضامين التشريعيّة في القرآن[2] ذلك أنّ "التّشريع التّقليدي قد آنتقص من مقاصد القرآن بإنزاله كثيرا من نصوصه المتعلّقة بالمرأة منزلة الأوامر الخلقيّة. أمّا المجدّدون المحدثون فقد أولوا هذا النّوع من المقاصد القرآنيّة عناية فائقة كما أنّهم أولوا العناية ذاتها لبعض الأحاديث التي تُنسب

---

[1] الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 313.

[2] أُنظر أمثلة من هذا المنحى الجديد في فقه القرآن في " ن. ج كولسون: في تاريخ التّشريع الإسلامي، ترجمة محمد أحمد سراج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع؛ ط 1، بيروت، 1992.

إلى النبيّ في هذا الشأن كحديث (أبغض الحلال إلى اللّه الطّلاق)، ومن ثمّ فقد يصحّ القول بقيام تأليف جديد من القانون والخُلق من شأنه أن يؤدّي إلى تطبيق روح الأحكام الشرعيّة على نحو أكثر وضوحا"[1].

ومثلما استأصلت القراءة الفقهيّة المحكومة بالمنهج البياني الأحكام من مهادها الأصلي والطّبيعي في النصّ القرآني وهو النّسيج القيمي والرّوحي والمقاصدي، فإنّ تضييق مفهوم الفقه والانتقال به من دلالته اللّغويّة العامّة والقرآنيّة الأصيلة، وهي فقه الدّين في عموم معانيه وأغراضه وشمول تعاليمه ومقاصده إلى الدّلالة الاصطلاحيّة الضيّقة وهي فقه الشريعة، ومن ثمّ قصره على بعد واحد محدود في نصّ الوحي وهو البعد التشريعيّ؛ إنّ هذا التّضييق قد أنتج بدوره استتباعات لا تقلّ خطورة عن النّتائج التي أفضت إليها القراءة الفقهيّة، وهي حشر النصّ في هذا الضرب من القراءة، ومن ثمّ عزله عن قراءات ومقاربات أخرى تستثمر فيه أبعادا متنوّعة لا تقلّ شأنا عن البعد القانوني المحدود والجافّ. وقد كانت لهذا العزل آثار مباشرة في مستوى المفهوم الضّيّق الذي تقوقع داخله النصّ، وكذلك في مستوى الوظائف المتعدّدة والمتنوّعة التي كان في الأصل وبطبيعته مهيّأ لتأديتها في حياة المؤمنين بصُورة متكاملة لا انفصام فيها.

الإسلام كلّ لا يتجزّأ. هذا ما ينطق به نصّه التّأسيسي وما تعكسه بنيته الدّاخليّة. وفقه النصّ هو فقه يتوجّه إلى هذا الكلّ. ولكنّ القراءة الفقهيّة قد شاءت غير ذلك عندما ركّزت الاهتمام على جزء واحد يتمثّل في الجانب التّشريعي، وأغفلت سائر الأجزاء أي الأبعاد الأخرى التي تربطها صلة عضويّة بالبعد التّشريعيّ. وكان من المفروض أن تظلّ الصّلة قائمة بين هذه الأبعاد كلّها في صلب نفس التّصوّر التّشريعي أي في صلب القراءة الفقهيّة التي أنجزها الفقهاء وساندهم فيها الأصوليّون من خلال توفير الآليات المنهجيّة المطلوبة. إنّ المفهوم اللّغوي والأصيل للفقه كان يستوعب في البدء وطبقا لما أفصح عنه القرآن ذاته مجموع العقائد والأخلاق والقيم الرّوحيّة والمبادئ الإنسانيّة والمقاصد الكليّة، إلى جانب الأحكام المتّصلة بالفروض والطقوس والمعاملات أي ما يسمّيه الفقهاء بالأحكام العمليّة. وهذا المفهوم

---

[1] ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 279.

العامّ والشامل هو الذي يقدّم التّصوّر الحقيقي والمتكامل للموقف القرآني من قضايا السّلوك والمعاملات.

وقد ساهم استقلال العلوم الدّينيّة في تكريس هذه العزلة إذ استقلّت علوم العقائد والأخلاق والتصوّف، وهي الأبعاد التي كان يشملها على السّواء وبدون استثناء فقه الدّين في الأصل، واقتصر إطلاق مصطلح الفقه على الأحكام العمليّة أي بعبارة أخرى على الجانب القانوني الصّرف. وهو كما أسلفنا بيانه بعد محدود للغاية لا يعبّر عن حقيقة مفهوم النصّ بأبعاده المتنوّعة والثريّة ولا عن المنهج المطلوب في قراءته واستثمار تلك الأبعاد في تكاملها وتضافرها وتلاحم أنسجتها بما في ذلك بطبيعة الحال البعد التّشريعيّ.

المحور الثّاني: النّتائج التي أفضت إليها المنهجيّة البيانيّة في فقه القرآن

عندما أخضع الشّافعي القرآن من خلال مسلّمته الشهيرة لمفهوم المدوّنة القانونيّة المكتملة والشّاملة تكرّس نتيجة لذلك توجّه مخصوص في فقه القرآن يستثمر الجانب التّشريعي المحدود فيه بطبيعته على نحو ما سبق بيانه استثمارا يكتسي صبغة عمليّة نفعيّة بدا فيها حرص الفقهاء مركّزا بالدّرجة الأولى على تقنين الأوامر والنّواهي انطلاقا من المنطوق الحرفي للألفاظ في آيات الأحكام بالاستناد إلى الآليات اللّغويّة والتّقنيّات اللّفظيّة بالصّورة التي ضبطتها المنهجيّة الأصوليّة.

وقد مكّن هذا المنهج اللّفظي في فقه الشريعة الفقهاء من توليد الأحكام الجزئيّة ومراكمتها والعناية بأدقّ التّفاصيل سواء في باب العبادات أو في باب المعاملات. غير أنّ تركيز العناية على المنطوق الحرفي للألفاظ والاهتمام المفرط بتفاصيل الأحكام قد أفضى بالفقهاء إلى الغفلة عمّا سوى ذلك من مبادئ عامّة وقيم إنسانيّة ومقاصد شرعيّة كلّية تمثّل الجوهر الحقيقيّ الأصيل والخالد في نصّ الوحي، بل إنّ الذي حصل على صعيد الممارسة الفقهيّة والتّكييف التّاريخيّ لأحكام القرآن وتعاليمه داخل المؤسّسة الفقهيّة هو أدهى من ذلك؛ فالمأزق الذي تردّى فيه الفقهاء بفعل المنهج البياني المحكوم بمنطق الألفاظ والدّلالات اللّغويّة الحرفيّة لم يتوقّف عند ظاهرة فصم الأحكام عن نسيجها القيمي، وفصلها عن المقاصد

الإنسانيّة السّامية التي ارتبطت بها في الأصل، وإنّما هم قد رسموا لأنفسهم مقاصد أخرى كثيرا ما تتنافى مع روح القرآن ومبادئ الدّين السّمحة كانوا فيها مستجيبين لضغوط ومقتضيات تاريخيّة واجتماعيّة أكثر ممّا كانوا أوفياء لتلك الرّوح ولتلك المبادئ، ذلك أنّ القراءة الفقهيّة للآيات القرآنيّة كما تشكّلت على أيدي الفقهاء القدامى لم تخل من مظاهر الإسقاط التي تلعب فيها التّصوّرات الاجتماعيّة والثّقافيّة دورا مهمّا. وكثيرا ما كان المرجع القرآني والدّينيّ عموما يؤدّي وظيفة تبريريّة تستخدم لتدعيم بنى فكريّة واجتماعيّة معيّنة وذلك بحسب ما تقتضيه موازين القوى والعوامل الاجتماعيّة والثقافيّة الفاعلة فيها.

وبفعل تلك الضّغوط ساهموا في تكريس رداءات كثيرة والمحافظة على أعراف وعادات وممارسات تمثّل فعلا شكلا من أشكال العودة إلى نقطة الصّفر، أي إلى أوضاع سابقة جاء القرآن بتعاليمه وأحكامه إمّا ليقطع معها أو ليحدّ من غلوائها ويصلح ما أمكن منها. والأمثلة على ذلك في أبواب الفقه واضحة ساطعة، ويكفي الاستشهاد هنا بقضيّتين فقط هما قضيّة المرأة وقضيّة الرّقيق. فالذي يقارن في هذا الخصوص بين التّشريع القرآني من خلال رؤية فقهيّة جامعة تصل الأحكام بالمقاصد وروح الشّرع وبين تخريجات الفقهاء وتقنيناتهم يلاحظ بونا بائنا بين هذا وذاك؛ بل يذهب بعض الدّارسين إلى أنّ "القطيعة كاملة بين من ينظر إلى الأحكام القرآنيّة من خلال مقاصده والدّيناميكيّة المندمجة فيها والمؤسسة لها، وبين من يغتصب الكلمات من سياقاتها ويتعلّق بحرفيتها مشوّهة لخدمة مصالح عرضيّة لطبقة معيّنة في المجتمع"[1].

إذا توقّفنا على سبيل المثال عند مسألة الرّقيق فإنّنا نلاحظ أنّ الفقهاء القدامى ظلّوا على مرّ أجيال المسلمين متقيّدين كما أسلفنا بحرفيّة النّصوص وبمنطوقها المباشر، وهو منطوق كانت فيه أحكام النصّ وفي ما يتّصل بقضيّة العبوديّة مجارية للواقع وللأعراف المستحكمة في المجتمع

---

1 بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 111؛ وأُنظر مزيدا من التّفاصيل حول هذه المسألة في الباب الثالث من الكتاب وهو بعنوان "الأحوال الشخصيّة في آيات الأحكام". ص 63 وما بعدها.

العربي قبل الإسلام كما هو الشّأن في المجتمعات القديمة عموما؛ فالعبوديّة مؤسّسة كرّستها التّشريعات القديمة مثل القانون الرّوماني، كما كرّستها الدّيانتان اليهوديّة[1] والمسيحيّة[2]. وبالتّالي فإنّ النصّ القرآني لم يأت بأحكام صريحة وثوريّة تقطع قطعا باتّا مع هذا الموروث، وآكتفى فقط بمجرّد التّشجيع على عتق الرّقاب، رابطا ذلك بمناسبات مختلفة منها ما له صيغة تجاريّة كالمكاتبة[3] مثلا، ومنها ما له صبغة تكفيريّة (من الكفّارة)، ومن هنا تقيّد الفقهاء بالنصّ إذ لم يجدوا فيه منطوقا صريحا يقضي بتحرير الرقّ وإلغاء نظام العبوديّة. وهم عندما تعاملوا مع الآيات القرآنيّة التي تتحدّث عن تحرير الرّقاب وتحضّ على ذلك، لم يفهموا هذا التّحضيض في الاتّجاه الإيجابي وفي معنى الفرض والإجبار، وإنّما هم اكتفوا في ذلك بالدّرجة الثانية من سلّم الأوامر وهي درجة النّدب.

جاء في سورة النّور في خصوص المكاتبة «وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا، وَآتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي أَتَاكُمْ»[4]. ورد في الآية تشريع لتحرير الرّقاب بواسطة المكاتبة (يبتغون الكتاب-كاتبوهم). وكان من المنتظر أن يفهم الفقهاء الأمر في قوله "كَاتِبُوهُمْ" في معنى الإلزام والتّحتيم كما هو دأبهم ودأب الأصوليّين في فهم الأمر الوارد في صيغته الصّرفيّة المعلومة (افْعَلْ)؛ كما كان من الممكن أن يتوسّعوا - وقد فعلوا ذلك في باب العبادات بما يفوق اللّزوم والحاجة- في شرح الظّروف وتيسير الشروط التي يتحقّق بواسطتها عقد المكاتبة وفي أسرع الآجال. غير أنّ الملاحظ هو أنّ جمهور الفقهاء كما يقال قد حملوا

---

1 أنظر: التّوراة، سفر التّكوين، الأصحاح 43، الآيات 25 إلى 29؛ سفر العدد، الأصحاح 31، الآيات 7 إلى 54؛ سفر التّثنية، الأصحاح 20، الآيات 10 إلى 15.

2 أنظر: الإنجيل، رسالة بطرس، الآيات 1 إلى 20؛ رسالة بولس الرّسول إلى أهل آفسس، الأصحاح 6، الآيات 5 إلى 9.

3 المكاتبة: صيغة عقد يتمّ بين العبد وسيّده وبمقتضاه يشتري العبد تحرير نفسه بدفع مبلغ مالي متّفق عليه ويكون ذلك على أقساط.

4 النّور 33/24.

الأمر على النّدب كما يذكر الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور في "التّحرير والتّنوير"[1].

وقد تضافر هذا الموقف الفقهيّ مع التّوجّه الاجتماعي العامّ والاختيارات الطّبقيّة السّائدة. وظهر واضحا خيار الفقهاء وهو تكريس الأوضاع القائمة والآستجابة لضغوط الفئات المتحكّمة، فزاغوا بذلك عن روح النصّ، ولم يهتدوا إلى أنّ تحرير العبيد ومنع الرقّ باعتباره في مقدّمة القيم الإنسانيّة السّاميّة لا يمكن أن يكون إلاّ مقصدا جوهريّا من مقاصد القرآن، وأنّه إذا كان القرآن لم يشأ أن يفرض التّحرير في زمن الوحي والتّنزيل جريا على قاعدة التدرّج في التّغيير والإصلاح، فإنّ ذلك لا يعني التّشبّث الأبديّ بحرفية النّصوص والتّقصير في تحقيق الظّروف الملائمة وتحيّن الفرص التّاريخيّة المناسبة لتحقيق هذا المقصد الإنساني الأسمى. وقد ظلّ المجتمع الإسلامي على امتداد قرون طويلة يكرّس الرقّ والعبوديّة -مثل غيره من المجتمعات الأخرى- ولم تنقطع هذه الظّاهرة إلاّ في العصر الحديث لا بفضل العامل الدّيني ولكن بفضل قوانين حقوق الإنسان، وبذلك يكون فقهاء الإسلام قد فوّتوا على الإسلام فرصة ذهبيّة على صعيد المساهمة الكونيّة في تكريس القيم الإنسانيّة العامّة.

لعلّه قد تبيّن ممّا سبق عرضه وبيانه أنّ السّلطة المرجعيّة المطلقة في الفقه البياني للشريعة إنّما هي سلطة النصّ، وأنّ العبور إلى الدّلالات الشّرعيّة والمضامين التشريعيّة الكامنة في النصّ يتحقّق من خلال مسلك وحيد مهيمن هو ألفاظ النصّ سواء بمنطوقها الحرفيّ المباشر أو بمفهومها ومعقولها الذي يتأتّى من خلال الألفاظ سواء بمقتضى الوضع أو بمقتضى العرف الشرعيّ، ومن خلال منطق اللّغة وما يسمح به من أقيسة بمقتضى الحسّ أو العقل. كما تبيّن أيضا أنّ مختلف الضّوابط اللّغويّة والمسالك الدّلاليّة التي قنّنها الأصوليّون ووظّفها الفقهاء في قراءة النّصوص الشرعيّة وتأويل معانيها قد سمحت فعلا بالغوص في مكونات النصّ وآستنفاد طاقاته الدّلاليّة في أدقّ تفاصيلها الفقهيّة آخذة بناصيته أخذا مستديما لتقديم الحلول الدّينيّة والتّبريريّة المستجيبة لمقتضيات التّشريع ولحاجيات المؤسّسة الفقهيّة، وذلك

---

[1] تفسير التحرير والتنوير، ج 18-19، ص 220 (تفسير الآية 33 من سورة النّور).

ضمن أفق تشريعيّ تهيمن عليه الرّؤية الدّينيّة في تمثّله للكيان الفردي والجماعي وللكون بشكل عامّ.

ولكن مهما كانت سعة الجهد المبذول في استثمار النّصوص الشرعيّة وتوليد الدّلالات التّشريعيّة منها، فإنّ الاجتهاد البياني يظلّ حبيسا داخل الدّائرة اللّفظيّة للنصّ. وكان من البديهي ألاّ يفضي هذا المنحى في الاستثمار إلاّ إلى إنتاج أحكام جزئيّة بحسب ما يسمح به النصّ في أقصى درجات منطوقه ومفهومه. وإذا كانت هذه الأحكام قد استجابت في ما مضى للمتطلّبات التّشريعيّة ضمن واقع محدود في أنشطته وعلاقاته الاجتماعيّة وأنماط إنتاجه، وبالتالي في حجم الحوادث والأقضية والنّوازل التي يفرزها هذا النّسق الاجتماعي البدائي، فإنّ جانبا كبيرا من المدوّنة الفقهيّة وخاصّة في باب المعاملات لم يعد اليوم متناغما مع الواقع الحضاري الجديد الذي لا ينفكّ يشهد تعقّدا مستمرّا في أنشطته وفي علاقاته الاجتماعيّة.

والحقيقة أنّ قصور تلك الأحكام وتحجّرها قد أخذا يتعرّيان بمرور الزّمن وآلت الأمور تدريجيّا إلى طريق مسدود، وأصبح الكثير من الأحكام الفقهيّة التقليديّة ذا صبغة لا تاريخيّة (anachronique). ويكفي دليلا على تكلّس الخطاب الفقهي التّقليدي وعجزه عن تلبية حاجات المسلمين المعاصرة وتحجّر مصطلحاته واستغلاق فهمها على النّاس، الرّجوع إلى المدوّنة الفقهيّة ومعاينة نماذج ممّا ورد في أبوابها. ففي باب الطّهارة على سبيل المثال لم يعد النّاس يفهمون ولا يتمثّلون معنى القلّتين اللّتين لا ينجّس فيهما الماء، وأحجار الاستجمار وغسل الإناء الذي يلغ فيه الكلب سبع مرّات إحداهنّ بالتّراب. كلّ ذلك في عصر تدفّق الماء فيه في البيوت وقطع فيه العلم شوطا بعيدا في مجال التّحاليل المخبريّة وابتكار أصناف المطهّرات.

وفي باب الزّكاة تعترضك مصطلحات تحنّطت إلى الأبد ففقدت نضارتها الماضية وأصبح فهمها وتمثّلها عسير المنال. ومن تلك المصطلحات الذّراع والباع والجريب والصّاع والوسق والقفيز وما شابه ذلك من مكاييل القرون الوسطى وموازينها؛ وقس على ذلك في نفس هذا الباب مفاهيم ومصطلحات أخرى لا تقلّ استغلاقا وغموضا عن الأولى مثل قولهم بنت مخاض وابن لبون والتّبيع والحقّة والجدعة وما شابه ذلك ممّا له علاقة بمقادير الزكاة ونُصُبها.

وكذلك الأمر في باب العتق ففيه تتواتر مفاهيم ومصطلحات فقدت معناها من النّاحية التّاريخيّة والاجتماعيّة كالقنّ والمدبّر والمكاتب وأمّ الولد وما شابه ذلك من مصطلحات وأحكام تتّصل بالرّق وملك اليمين تراكمت دقائق تفاصيلها في كتب الفقه ولم يعد لها أيّ معنى أو مغزى في زمننا هذا الذي ألغي فيه نظام الرقّ بدون رجعة بفضل مواثيق حقوق الإنسان.

وقس على ذلك أضراب هذا في أبواب أخرى من المدوّنة الفقهيّة التقليديّة كأبواب البيوع والحدود والعقوبات وغيرها؛ وهو ما حكم على الفقه التقليدي بالتّحجّر والعجز عن مواكبة العصر "فكانت النّتيجة أن تولّى القانون الوضعي تصريف شؤون الحياة وترك الفقه يدرّس للتّبرّك في حلقات العلم الشرعي ومعاهده"[1].

ما من شكّ في أنّ استمرار التّقيّد بحرفيّة الأحكام وفق المنهج البيانيّ الذي سطّره الأصوليّون القدامى لا يمكن أن يؤدّي إلاّ إلى تحجّر التّشريع وجمود النصّ، ولا يمكن بالتالي أن يستجيب بأيّ حال لشعارات فتح باب الاجتهاد التي لا ينفكّ يرفعها مفكّرو الإسلام وعلماء الشريعة في العصر الحديث.

إنّ الشّروط التي وضعها الشافعي لفقه النصّ والتي تقوم في جوهرها على المنهاج البيانيّ أي على الآليات اللّغويّة واللّفظيّة قد أدّت بصورة تدريجيّة إلى استنفاد طاقات النصّ وإلى الطريق المسدود الذي يعبّر عنه القدماء بغلق باب الاجتهاد. ويمكن أن نعتبر أنّ المنهج البياني الذي أسّسه الشافعيّ وكرّسه الأصوليّون من بعده كان في مقدّمة العوامل التي تسبّبت في توقّف مسيرة الإبداع الفقهي.

والحقيقة أنّ محدوديّة النصّ من زاوية النّظر التي حدّدت له من حيث المفهوم والوظيفة وبالقياس إلى المتطلّبات التشريعيّة وضغوط الواقع المتحوّل بآستمرار قد تكشّفت منذ زمن مبكّر في تاريخ التشريع الإسلامي فكان على العقل الفقهي أن يبتدع مسالك جديدة في فقه النصّ وإعادة تفعيله فوجد

---

[1] جمال الدّين عطيّة ووهبة الزّحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، ط. 1 بيروت، 2000، ص 8.

ضالته في آليات اجتهاديّة أخرى كالقياس ومبدإ المصلحة والمقاصد الشرعيّة العامّة.

نتائج عامّة

يمكن أن نجمل أهمّ المستخلصات التي يجوز لنا الخروج بها من خلال ما سبق عرضه وتحليله في محورين تأليفيّين يتعلّق أحدهما بالطّبيعة الحقيقيّة للقرآن وبجوهره الأصيل، وهو الجوهر الذي غيّبته القراءة الفقهيّة. ويتعلّق الثاني بالتّصوّر الذي يمكن بواسطته إعادة التّوازن الدّاخلي المهدور للنصّ القرآني من خلال رؤية جديدة يستعيد فيها مفهومه الأصيل، وتتحقّق بواسطتها منهجيّة في فقهه تتطابق مع هذا المفهوم ومع النّسيج الدّاخلي الذي تقوم عليه بنيته في شمولها وتضافر عناصرها وأبعادها.

أوّلا: جوهر القرآن وطبيعته الأصيلة

لقد أفضى التّأصيل البياني للقرآن على يدي الشافعي وسائر الأصوليّين إلى اعتبار نصّ الوحي مدوّنة قانونيّة لا تختلف في الوظيفة عن المدوّنات والمجلاّت التي تختصّ بعرض الفصول والبنود القانونيّة حتّى تكون مرجعا جاهزا للقضاة والحكّام وهو بهذا الاعتبار قد خرج بالنصّ القرآنيّ عن جوهره الحقيقيّ ليتحوّل على أيدي الفقهاء إلى قائمات من الأحكام الجزئيّة والتّفصيليّة الجافّة. ولعلّه قد تبيّن من خلال العرض السّابق وبما يكفي من التّحليل والاستدلال كيف أنّ هذا التصوّر الذي يقدّمه الفكر الفقهي والأصوليّ لا يعكس حقيقة الخطاب القرآني وحقيقة الرّسالة التي يحملها لا من حيث مفهومه ولا من حيث وظيفته، وما يستتبعه ذلك من منهج مخصوص وملائم يُتوخّى في قراءته وفقه مضامينه ومقاصده.

إنّ القرآن وعلى عكس ما يقدّمه هذا التّصوّر هو بالأساس كتاب دين بالمعنى الشّامل للعبارة، تنوّعت بداخله التّعاليم والتّوجيهات الدّينيّة لتشمل الجوانب العقديّة والرّوحيّة والقيميّة وكذلك الرّمزيّة التي يجسّمها تصوير الآخرة والثّواب والعقاب، وقصص الأنبياء والرّسل وتجارب الأمم السّابقة. وفي خضمّ هذا التعدّد في الأغراض والتنوّع في المواضيع والمقاصد لا يمثّل البعد التّشريعيّ أو القانونيّ فيه سوى جزء ضئيل ومقصد لا يكاد يعتدّ به إذا ما

قيس بحجم تلك الأغراض والمواضيع. فالقرآن هو في جوهره وحقيقة وظيفته "رسالة رحمة ورسالة أخلاق أساسا، بحيث يُعدّ التّشريع المخصّص صفة تالية ثانويّة غير أساسيّة"[1].

إنّ الأبعاد الرّوحيّة والهدائيّة الأخلاقيّة والقيميّة هي إذن لبّ القرآن وجوهره الأصيل، وهي الحقيقة التي جاءت من أجلها الرّسالة و آضطلعت بها النّبوّة في مقدّمة أولويّاتها بحكم الظّروف التّاريخيّة التي ظهرت فيها والأوضاع الاجتماعيّة التي جاءت لتقويمها وإصلاحها، ذلك أنّ "هدف محمّد بآعتباره رسولا لم يكن إنشاء نظام تشريعيّ جديد، وإنّما كان هدفه تعليم النّاس كيف يتصرّفون وماذا يفعلون وماذا يجتنبون للمثول يوم الحساب ودخول الجنّة... ولو أمكن للقيم الدّينيّة الأخلاقيّة أن تمتدّ إلى جميع مظاهر السّلوك الإنسانيّ وأن تطبّق فعلا على الدّوام ما كان هنالك موجب ولا مكان لنظام تشريعيّ بالمعنى المحدّد للكلمة"[2].

وعلى هذا الأساس فإنّ نظام الواجبات في القرآن قد وردت فيه الفروض الشعائريّة والأخلاقيّة والقانونيّة على صعيد واحد وضمن نسيج مشترك وخضعت كلّها لسلطة نفس الإلزام الدّيني؛ وحتّى في ما يتعلّق بالجانب القانونيّ المحدود فإنّ القرآن قد صاغ موقفه من القضايا القانونيّة في لبوس أخلاقيّ عكسته تعاليمه بشكل عامّ وفي مقدّمتها آيات الأحكام[3].

ومن خلال ما ذكرنا تتكشّف المسافة الكبيرة القائمة بين التّعاليم الجوهريّة التي يتضمّنها نصّ الوحي والعمل الفقهي اللاّحق الذي أراد أن يختزل القرآن في بعد واحد محدود فيه للغاية في حقيقة الأمر هو البعد

---

[1] محمّد سعيد العشماوي، الإسلام السّياسي، سينا للنّشر، القاهرة، 1987، ص 43.

[2] Joseph Schacht, Introduction to Islamic Law, Oxford, 1964 ; Traduction fr. Introduction au droit musulman, Paris, 1983, p. 21.

والشّاهد من ترجمتنا عن النصّ الفرنسيّ.

[3] أُنظر صورة لذلك في الآيات التّاليّة على سبيل المثال: البقرة 163/2؛ آل عمران 134/3؛ النّساء 149/4؛ النّحل 126/16؛ النّور 22/24؛ الشّورى 37/42، 40، 43؛ التّغابن 14/64؛ وعن طبيعة التّشريع القرآني وغلبة البعد الأخلاقي فيه، أُنظر: يوسف شخت، المرجع المذكور، فصل (محمّد والقرآن)، ص 21 وما بعدها.

التّشريعيّ والقانونيّ. وبالتّالي ستساهم القراءة الفقهيّة القانونيّة في تغييب المقصد الأساسيّ للدّعوة والفكرة الباكرة التي كان يحملها الرّسول فيما يتعلّق بطبيعة رسالته وحقيقتها كما يعكسها القرآن ذاته.

إنّ القرآن في جوهره وأساسه كتاب دين وإيمان يهيمن فيه مقصد الهداية. وهو من ثمّ ليس كتاب قانون وتقنين كما أراده له الفقهاء والأصوليّون. وهي السّمة المميّزة التي يختلف فيها عن التّوراة وخاصة في الأسفار الخمسة الأولى منه المعروفة بأسفار موسى (البانتتيك: Pentateuque)، وهي أسفار وردت فيها تشريعات عديدة خاصّة بالعبادات والمعاملات[1].

غير أنّه بالرّغم من ضآلة حجم المادّة التّشريعيّة في القرآن فقد شهدت المدوّنة الفقهيّة تضخّما كبيرا على أيدي الفقهاء، والسّبب في ذلك هو أنّ هؤلاء الفقهاء قد أخذوا ما قرّره الشافعيّ حول اكتمال التّشريع القرآني أخذا مسلّما وراحوا يتوسّعون في تفصيل الأحكام وتقنينها ناسبين ذلك إلى القرآن حتّى في الحالات التي تكون فيها تلك الأحكام ناتجة عن محض اجتهاد وثمرة لقراءة تأويليّة لا تُلغي إمكان غيرها.

لقد كان للمسلّمات التي أرساها الشّافعيّ في مجال تأصيل القرآن أثر بعيد في التّوجّه الذي أخذه العمل الفقهي على امتداد تاريخ التّشريع الإسلاميّ، وفي المفارقة الملحوظة بين حقيقة أولى هي محدوديّة آيات الأحكام في القرآن من جهة وظاهرة نقيضة هي التّضخّم الهائل الذي شهدته المدوّنة الفقهيّة من جهة ثانيه. وهي مفارقة ينبغي أن تعيد إلى الأذهان حقيقة أنّ القسم الأوفر من تلك المدوّنة إنّما هو حصيلة اجتهادات بشريّة أنجزها الفقهاء في تفاعل وتأثّر بعوامل تاريخيّة وظروف ومقتضيات اجتماعيّة أكثر ممّا هو متولّد عن المنطوق القرآني ذاته. ولذلك فإنّه من المهامّ الواجبة الموكولة إلى علماء المسلمين في مجال التّشريع والفكر الإسلامي عموما مهمّة التّمييز الواعي والدّقيق بين ما هو قرآني صميم وأصيل وما هو اجتهاديّ وضعيّ في حقيقته حتّى وإن نُسب إلى القرآن وحسب عليه. وتلك في نظرنا

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص: الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم.

إحدى الخطوات المنهجيّة المهمّة والضّروريّة لتمهيد الطّريق نحو تجديد الاجتهاد.

إنّ القراءة الحرفيّة التي أنتجها المنهج البيانيّ في التّعامل مع القرآن قد أدّت إلى إغفال الأبعاد الرّوحيّة والمقاصديّة، وهو ما أدّى بدوره تدريجيّا إلى جمود الأحكام وتحجّرها بفعل تكلّس المنهج، ذلك أنّ تلك الأبعاد هي وحدها القادرة على أن تكفل للقرآن صفتي الخلود والعالميّة نظرا إلى طبيعتها الإنسانيّة العامّة، وليست تفاصيل الأحكام التي قنّنها الفقهاء في ظلّ ظروف تاريخيّة وضغوط اجتماعيّة معيّنة؛ وبالتّالي فهي تفقد قيمتها ووظيفتها -في باب المعاملات بالخصوص- بتغيّر تلك الظّروف وزوال تلك الضّغوط.

وعلى عكس ما أراده الفقهاء وآرتضاه الأصوليّون فإنّ "أحكام القرآن تتّخذ بوجه عام صيغة المعايير الأخلاقيّة ممّا يتيح لها أن تدعّم الأبنية القانونيّة الحديثة. وهي في الوقت نفسه تتّسع للعديد من التّفسيرات بما يكفل لها الوفاء بالاحتياجات التي يمليها الزّمان والمكان"[1].

لعلّه من اليسير على متتبّع أغراض القرآن ومنهجه في ذلك أن يتبيّن كما لاحظ ذلك أحمد أمين بحقّ أنّ القصد التّشريعيّ في نصّ الوحي لا يأتي في المرتبة الأولى، وإنّما الذي يأتي في المرتبة الأولى هي العناية بترسيخ أركان العقيدة وأصول الدّين وأخلاقيات السّلوك وزاد الأرواح. وممّا يؤكّد هذه الحقيقة أنّ عددا كبيرا من آيات التّشريع قد ورد في سياق القصد الأوّل وبأسلوب يحمل نبرة الدّعوة والهداية لا بالأسلوب القانونيّ المألوف. خذ مثالا على ذلك الآيات الواردة في سورة المائدة حول مسألة الخمر، فقد جاء فيها «يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الخَمْرُ والمَيْسِرُ والأَنْصَابُ والأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ العَدَاوَةَ والبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ والمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ

---

[1] ن. ج. كولسون، في تاريخ التشريع الإسلاميّ، المرجع المذكور، ص 29.

فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهونَ. وَأَطِيعُوا اللَّهَ وأَطِيعُوا الرّسولَ وَاحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا البَلاَغُ المُبِينُ»[1].

إنّ غلبة السّمة الأخلاقيّة على أحكام القرآن يعكسها بكامل الوضوح هذا الأنموذج الذي ورد فيه نهي عن الخمرة بأسلوب وعظيّ خالص لا زجر فيه ولا وعيد ولا نبرة إلزام – وأين هذا ممّا فهمه الفقهاء والأصوليّون من صيغ الأمر والنّهي!- فهو نهي يخاطب الضّمائر محرّكا فيها نبض الإيمان وتاركا لها حريّة الاختيار مع تحمّل التّبعات «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»[2]. كما تعكس هذه السّمة نماذج أخرى كثيرة مثل النّهي عن تعاطي الرّبا. فالنّهي في كلتا الحالتين ورد في الآيات خاليا من كلّ تنصيص على الجزاء العمليّ أي العقوبة المادّيّة الدّنيويّة. بل إنّ هذه السّمة تشمل النّظام الجزائيّ برمّته كما يفصح عنه أسلوب القرآن، ذلك أنّ العقوبات كثيرا ما ترد مقترنة بالجزاء الأخرويّ، ولذلك فإنّ "أقصى جزاء يقرّره القرآن عادة على اتّباع أحكام الله أو مخالفتها هو رضاه أو سخطه، فهؤلاء الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما –على ما يقرّره القرآن- إنّما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا[3]. ولقد يهتمّ التّشريع السّياسيّ بأثر تصرّفات الفرد على غيره من الأفراد وعلى المجتمع بأسره، على حين يتجاوز الفقه الدّينيّ ذلك إلى العناية بأثر هذه التصرّفات على ضمير فاعلها نفسه وما يتبع ذلك من نعيم أو شقاء في الآخرة، وفي كلمة موجزة لم يكن الهدف الأوّل للقرآن هو تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بقدر ما كان هدفه تنظيم علاقة الإنسان بخالقه"[4].

---

1 المائدة 5/90-91-92.

2 الشّمس 91/8.

3 تضمين للآية العاشرة من سورة النّساء؛ ونصّ الآية «إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ اليَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا» النّساء 4/10.

4 ن. ج. كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 31؛ وينبغي التّنبيه إلى أنّ إشارة المستشرق الانجليزي كولسون إلى "التّشريع السّياسيّ" في الشاهد الذي ذكرناه يشي بأنّ هنالك خلطا في ذهن المستشرق على الأقل في هذا الموطن بين أحكام القرآن في حدّ ذاتها وبين الفقه وهو تأويل الفقهاء لهذه الأحكام. وقد سبق أن توقّفنا مليّا عند بيان الفروق الجوهريّة بين الشّريعة وفقه الشريعة (راجع الفصل الأوّل).

وعلى أساس ما ذكرنا يلاحظ دارس القرآن قلّة الأوامر والنّواهي فيه، ممّا يوحي بأنّ تقليل التّكاليف هو أحد المبادئ الأساسيّة في الشّريعة الإسلاميّة[1]. فقد جاء في سورة المائدة «يَا أَيُّها الّذين آمَنُوا لاَ تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبدَلَكُمْ تَسُؤْكُمْ، وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ القرآنُ تُبْدَلَكُمْ، عَفَا اللّهُ عَنْهَا، واللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ»[2]. ومعنى ذلك أنّ الشّرع قد ترك للأفراد وفي إطار مبادئه العامّة هامشا كبيرا من حريّة التّصرّف وسعة الآختيار وفق ما يهدي إليه العقل وترشد إليه الفطرة السّليمة والخبرة البشريّة. ومثلما وردت الإشارة إلى هذا الهامش في القرآن، ورد التّأكيد عليه أيضا على لسان الرّسول في أحاديث كثيرة منها بالخصوص قوله "إنّ الله فرض فرائض فلا تضيّعوها وحدّ حدودا فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن أشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها"[3].

المسكوت عنه في القرآن وفيما يتّصل بمسألة الأمر والنّهي هو إذن وبآعتراف القرآن ذاته ميزة أساسيّة في نصّ الوحي، وهو ما يسمّى في اصطلاح الفقهاء "بالعفو" و"الإباحة الأصليّة". وهذا مؤشّر مهمّ على الطّبيعة الحقيقيّة للنصّ القرآنيّ ودليل على محدوديّة الأحكام القانونيّة فيه. وإذا كانت هذه الأحكام المحدودة بطبيعتها كافية في الاستجابة لمتطلّبات المؤمنين في عصر النّبوّة بحكم ارتباطها بالمساءلات المحدودة للأفراد والجماعات ضمن واقع يغلب عليه طابع البساطة، فإنّه لمّا آمتدّت الفتوحات خارج بلاد الحجاز وآختلط المسلمون بشعوب أخرى أجنبيّة عنهم، وعايشوا واقعا حضاريّا جديدا ومعقّدا في نظمه وأوضاعه الاجتماعيّة وأنشطته الاقتصاديّة، تجلّى بشكل أوضح وأشدّ سفورا عدم كفاية تلك الأحكام، فكان أن أظهر فقهاء الصّحابة والتّابعين مرونة كبيرة في التّعامل مع تلك الأوضاع عن طريق أشكال الأسلمة التي تمّت في نطاقها المواءمة بين

---

1 أنظر في هذا الخصوص: محمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 14 وما بعدها.

2 المائدة 101/5.

3 ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النّبويّ، ج. 2، ص 488، مادّة (سكت).

المستجدّات وتعاليم النصّ، معوّلين في ذلك على روح الشرع ومقتضيات المصلحة.

وهكذا وبمرور الزّمن اتّسعت الفجوة بصورة تدريجيّة بين أحكام القرآن المحدودة وبين تطوّر الأوضاع الاجتماعيّة التي عرفها تاريخ المسلمين؛ وأخذ التّشريع بحكم هذا التّطوّر الطّبيعيّ ينفلت من ربقة الأفق الدّيني الذي حصرته فيه المسلّمات الفقهيّة والأصوليّة. وسارت الأمور قسرا في اتّجاه العلمنة على صعيد الواقع والممارسة بالرّغم من استمرار التمسّك بالمبادئ النّظريّة في مستوى الشعارات والطّفرات الوجدانيّة، ذلك أنّ "تطوّرات المجتمع فرضت بصفة مباشرة أو غير مباشرة وبطريقة تدريجيّة أو انقلابيّة المرور من التّشريع الدّيني إلى التّشريع الوضعي والمرتبط بالمرور من المجتمع الدّيني إلى المجتمع السّياسي"[1]. وهكذا تكرّر في الفكر الإسلامي وعلى الصّعيد التّشريعيّ المخصوص هذه المرّة نفس الأنموذج الذي شهده حقل التّنظير السّياسي[2] ونعني بذلك ثنائيّة المثال والواقع.

قد تستثير هذه الحقائق بعض الحساسيّة لدى النّفوس التّقيّة التي تحمل غيرة مشروعة على الدّيانة، وربّما حساسيّة أشدّ لدى العقول التي لا تزال متمسّكة بالمثال والأنموذج النّظري وغافلة أو متغافلة عن الحقائق التّاريخيّة حول تشكّل الفقه الإسلاميّ، وعن حجم المسافة الفاصلة بين النصّ وفقه النصّ، غير أنّ إقرار حقيقة محدوديّة المضامين القانونيّة في القرآن، وعلى عكس ما قرّره الأصوليّون، ليس من شأنه البتّة أن يضير القرآن في شيء فهو كتاب الدّين والنصّ المؤسّس للإسلام بما يحمله من أصول عقديّة ومبادئ روحيّة وأخلاقيّة وقيم إنسانيّة خالدة ومقاصد شرعيّة عامّة صالحة لكلّ زمان ومكان.

ليس غريبا إذن أن يكون الجانب القانوني في القرآن ضامرا محدودًا وخاصّة في باب المعاملات الواسع الذي لا يستقرّ على حال؛ ذلك أنّ محدوديّة

---

1 برهان غليون، نقد السّياسة، الدّولة والدّين، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت، 1991، ص 351، وأنظر أيضا الصّفحات الموالية.

2 أنظر في هذا الخصوص: الماوردي، الأحكام السّلطانيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ت..

الأحكام في هذا الباب خاصّة جاءت متطابقة مع حاجيات مجتمع التّنزيل، وهو مجتمع بدويّ في عمومه، أمّي في غالبيّته، بسيط في أنماط إنتاجه وفي العلاقات التّعامليّة بين الأفراد، فلم يكن بذلك يحتاج إلى تشريعات مفصّلة ودقيقة أو إلى الكثير من العمق والتّجريد في الأحكام والقواعد القانونيّة، فكان القرآن مسايرا لهذا الوضع البدائي مستجيبا لمتطلّباته ومجيبا عن مساءلاته المحدودة، ولذلك فهو لم يحدث ثورة جذريّة في التّقاليد والأعراف القائمة، وإنّما كان تعامله معها إمّا بواسطة الإقرار أو التّعديل أو التّغيير المتدرّج الذي لا يصدم النّفوس المتمسّكة بالتّقليد طبعا وغريزة.

وبالنّظر إلى هذه الاعتبارات اتّخذ التّشريع في القرآن صبغة تجريبيّة تغلب عليها العناية بالجزئيات التي تستجيب لمتطلّبات واقع بسيط في مناحيه الحياتيّة. وبالتّالي فهو لم يرق إلى المستوى التّجريدي والتّنظيري.

والحقيقة أنّ التّشريع القرآنيّ لم يكن من هذه النّاحية بدعا من الأمر، فهو لم يكن يختلف في ذلك عن التّشريعات الأخرى التي سبقت عصر النّبوّة أو تزامنت معه، وذلك بحكم التّشابه في الظّروف الاجتماعيّة والاقتصادية. فقد وردت الأحكام في التّوراة وخاصّة الوصايا العشر بأسلوب مقتضب وفي شكل أحكام "تجريبيّة" تستجيب لوضعيات ملموسة يعيشها النّاس في تفاصيل حياتهم في ذلك الوقت. وقل نفس الشيء بالنّسبة إلى القانون العرفي الرّوماني قبل أن ينتقل إلى مرحلة التّجريد والتّنظير على أيدي الفقهاء وعلماء القانون[1].

هكذا إذن وعلى نحو ما حاولنا بيانه، ساهمت مقولة الشافعي حول اكتمال التّشريع القرآني بشكل فعّال في تحديد الوجهة التي اتّخذها التّشريع في الإسلام، فقد تلقّف الفقهاء والأصوليّون المسلّمة الشافعيّة وكرّسوها على صعيد الممارسة الفقهيّة منطلقين من فكرة أنّ القرآن مدوّنة

---

1 J. Gaudemet, les naissances du droit, le temps, le pouvoir et la science au service du droit, Paris, 1997, pp. 73-84.

وكذلك: توفيق حسن فرج، القانون الرّوماني، الدّار الجامعيّة، بيروت، 1985، ص 13 وما بعدها، نقلا عن الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 292.

قانونيّة كاملة شاملة، فآنحرفوا بالقرآن عن حقيقته وجوهره الأصيل باعتباره كتاب دين قبل أن يكون أيّ شيء آخر[1].

قد يتساءل المرء عن الأسباب التي ساهمت في بلورة هذه الوجهة المخصوصة التي سار فيها التّشريع الإسلامي بالاستناد إلى المقولة الشافعيّة والمقرّرات الأصوليّة بشكل عامّ. ويمكن أن نقدّم في هذا المضمار ثلاثة أسباب رئيسيّة، أحدها هو سعي الفقهاء إلى وضع تشريع متكامل ينافس التّشريعات المستمدّة من التّوراة وغيرها من الأديان التي صادفها المسلمون في البلدان المفتوحة، أو ربّما أكثر من ذلك إنهاء الهيمنة التي كانت لتلك التّشريعات. ثاني هذه الأسباب هو رغبة الفقهاء في الاستدلال على اكتمال التّشريع الإسلامي، وفي ذلك سعي إلى صدّ التّشريعات الأخرى بنفس المنطق الدّيني، وهنا وقع الفقهاء كما أشرنا آنفا في تحميل القرآن أكثر ممّا يحتمل. أمّا ثالث هذه الأسباب فهو أنّ مقولة الشافعي قد صادفت هوى في نفوس الأصوليّين والفقهاء للعمل على المزيد من تكريس الصّبغة الدّينيّة للتّشريع ووجدوا في ذلك فرصة سانحة لتعزيز المؤسّسة الفقهيّة بآعتبارها مؤسّسة تؤدّي دورا على غاية من الأهميّة في تحقيق التّماسك الاجتماعي المطلوب وبالشكل الذي يضمن تحقيق الإجماع واستقرار الأوضاع. وهي الغاية المنشودة التي ترضي السّلطتين الفاعلتين والمتضامنتين في العادة، سلطة العلماء وسلطة الطبقة الحاكمة.

ثانيا: المنهجيّة المنشودة في فقه القرآن

كلّ ما أشرنا إليه إلى حدّ الآن وركّزنا عليه من مظاهر الآنزياح عن الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي إنّما كان بفعل القراءة الفقهيّة بالمفهوم

---

[1] يتحدّث برهان غليون في كتابه المذكور عن آمتداد أثر المقولة الشافعيّة إلى مجال السّياسة وتصوّر السّلطة عند الفقهاء فيقول: "بدأ تحويل الدّين إلى مصدر نظام وقيم سياسيّة بهذه القاعدة الشافعيّة الخطيرة التي حوّلت الإسلام إلى دولة أو وظّفته لقيام دولة... فجعلت القرآن مصدر القانون والحكم في المجتمع"، المرجع المذكور، ص 493؛ والحقيقة أنّ مقولة الشافعي لم تقتصر آثارها الخطيرة على مجالي الفقه والسياسة فقط، وإنّما هي امتدّت إلى مجال الفكر فساهمت إلى حدّ بعيد في تشكيل بنية العقليّة الإسلاميّة.

المحدود والضيّق والتي خضع لها القرآن آستنادا إلى المقرّرات الأصوليّة وفي مقدّمتها بطبيعة الحال المسلّمة الشافعيّة حول آكتمال التّشريع القرآني. وقد رأينا كيف ساهمت الرّؤيتان الفقهيّة والأصوليّة في إرباك النّسيج الدّاخلي للنصّ من خلال التّركيز على الجانب القانوني الجافّ وآجتثاث الأحكام من نسيجها الطّبيعي؛ فكيف يمكن تجديد فقه القرآن بحيث يعود إليه توازنه وتماسكه الدّاخلي والتّواشج الأصيل بين الأبعاد العديدة والثريّة التي تقوم عليها بنيته الدّاخليّة كما ارتضاها الوحي في مخاطبته للضّمائر المؤمنة، "يا أيّها الذين آمنوا"؟

سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال ثلاثة تصوّرات نجملها في النّقاط الثلاث التالية:

1. إعادة الآرتباط بين الأحكام ونسيجها الرّوحي والقيمي الأصلي في القرآن

لقد أفضى المنهج البياني الذي تأسّس عليه فقه القرآن وفق المسلّمات الأصوليّة التّقليديّة إلى تكريس ضرب من القراءة الحرفيّة. وكان آنكباب الفقهاء على تقنين الأحكام العمليّة لتلبية المتطلّبات القانونيّة التي تستوجبها خدمة المؤسّسة الفقهيّة في مقدّمة الأسباب التي أدّت إلى تجفيف تلك الأحكام من الأبعاد الرّوحيّة والقيميّة التي كانت تكتنفها بشكل عضويّ حميم في مهادها الأصلي من القرآن. وقد سارت الأمور بصورة تدريجيّة إلى هيمنة المظهر والشكل على حساب اللبّ والجوهر في ما يضعه الفقهاء من مصنّفات فقهيّة. وكان المتصوّفة في مقدّمة الفئات التي آستشعرت بوعي مرهف هذا الجفاف الذي أفضى إليه التّناول القانونيّ والمنهج البياني في التعامل مع نصّ الوحي، وهذا ما يفسّر خصومتهم التّاريخيّة مع الفقهاء، إذ بقدر ما انصبّ اهتمام هؤلاء على تجريد الأحكام من القرآن وتقنينها ورسم قائمات الأمر والنّهي وانتهاج منطق التّحليل والتّحريم، توجّه آهتمام المتصوّفة إلى وجهة أخرى مغايرة تماما هي تهذيب الأرواح وترويض النّفوس، فاختطّوا في مقاربتهم للشريعة رؤيتهم العرفانيّة بدلا من الرّؤية البيانيّة التي آنتهجها الفقهاء، وآنبروا يمتحون من ينابيع الشريعة ما به يتحقّق رواء النّفس وصفاء

الرّوح ونقاوة الوجدان تحدوهم في ذلك لهفة الشوق إلى لحظة التجلّي وإشراقة النّفس في آستعدادها لمعانقة الحقيقة.

إنّ المدخل إلى تجديد فقه القرآن ينبغي أن يُسعى إليه من خلال إعادة اللّحمة الحميميّة الأصيلة بين الأحكام والنّسيج الرّوحي والقيمي الذي يمثّل السّدى المشترك المستجمع لتعاليم القرآن على اختلاف أغراضها وتنوّع مقاصدها. من خلال هذا الآرتباط تعود الرّوح إلى تلك الأحكام ويتمّ الجمع في الرّؤية الفقهيّة المنشودة بين "العقل والقلب" حسب عبارة للمفكّر الإسلامي محمّد عمارة؛ ذلك أنّ تجفيف الأحكام من روائها الرّوحي قد طال جميع أبواب الفقه بما في ذلك باب العبادات والطّقوس التي تؤدّى بها. ولعلّ هذا الجفاف الذي أصاب الأحكام بسبب استئصالها من نسيجها الرّوحي والقيمي على أيدي الفقهاء فهيمن الطّابع الشكلي على الطّقوس الشعائريّة وخبت فيها إشعاعات القلب والوجدان هو الذي دفع بالإمام الغزالي إلى رفع شعار "إحياء علوم الدّين". ولذلك نجده في كتاب "الإحياء" يميّز في باب الفروض الدّينيّة بين الظواهر والشكليات التي آهتم بها الفقهاء اهتماما بالغا وبين الأسرار والأرواح، ويتحدّث في خصوص شعيرة الصّلاة عن الخشوع والخاشعين، وفي خصوص تأدية الزّكاة والصّيام والحج عن الأسرار الباطنيّة.

يتحدّث محمّد عمارة عن الجفاف الذي اعترى الأحكام في المدوّنة الفقهيّة وما نتج عن ذلك من عناية بالشكل والمظهر بدلا من اللبّ والجوهر، وذلك في نصّ طويل نسبيّا ولكنّنا نورده لأهميّته. يقول: "إن كثيرا من الأحكام الفقهيّة التي تعود إلى فترة تراجع العقل المسلم والحضارة الإسلاميّة قد وقفت عند شكل الأحكام، وشكل العبادات ووقفت عند الطّقوس وغاب منها الرّوح الإسلاميّة، وعلى سبيل المثال: فإنّنا عندما نرى تعريف السّجود في كتب الفقه نجده تمرينا رياضيّا، كلمة السّجود، أين البعد الرّوحي لها؟ هذا غائب. وعندما نقرأ الكتب التي توزّع على الحجّاج نجدها أقرب إلى الدّليل السّياحي الذي يصف الطّرق، وغاب منها روح المناسك، فالحاجّ يرمي جمرات العقبة دون أن يعلم أنّ هذه العقبة قد عقد فيها تأسيس الدّولة الإسلاميّة. أصلّي في الرّوضة لأنّ الثّواب فيها سبعون ضعفا، يعني صفقة تجاريّة (Business)، أمّا أنّها الجامعة التي خرج منها النّور وغيّرت مجرى التاريخ والحضارة فهذا لا تحسّه. حينما تطوف حول الكعبة لا تشعر أنّه أوّل بيت وضع للنّاس في الأرض، وأصبح قبلة هذه الأمّة الخاتمة، تجسيدا

لوحدة الدّين وإمساكا للمجد من طرفيه، فروح العبادة أصبح غير موجود. كذلك فإنّ عقد الزّواج في القرآن الكريم هو عقد مودّة ورحمة وسكن وميثاق غليظ، بينما أصبح في الفقه عقد تمليك بضع الزّوجة، لا علاقة له بروح الشّريعة ومضامينها الجميلة الرّاقية"[1].

هل هنالك أفصح من هذه الشهادة على مسحة الجفاف التي هيمنت على الأحكام عندما انتقلت من حيّز النصّ أي من تربتها الطّبيعيّة والأصليّة إلى دائرة فقه النصّ على أيدي الفقهاء وعلماء الأصول؟ ففقدت روحها ونضارتها الأولى وانقلبت، إمّا إلى طقوس شكليّة كما هو الشأن في باب العبادات أو إلى أوامر أشبه ما يكون بالأوامر العسكريّة كما هي الحال في باب المعاملات. والحقيقة أنّ البذرة الأولى التي أنتجت هذا الجفاف إنّما كان واضعها الأوّل الشّافعي ثمّ نمّاها من جاء بعده من علماء الأصول. وقد ساهم المنهج البياني القائم على القراءة الحرفيّة في إنتاج ثمارها الفاقدة لحلاوتها الأصليّة.

2. الرّبط بين الأحكام الجزئيّة والمقاصد الشرعيّة العامّة في إطار رؤية أصوليّة مقاصديّة متكاملة

رأينا أنّ من أهمّ المزالق التي تردّت فيها القراءة الفقهيّة هي أنّها إلى جانب آستئصالها للأحكام من نسيجها الطّبيعي داخل النصّ القرآني، فإنّها أيضا فصلت بحكم مقتضيات التّقنين والأهداف العمليّة بين الأحكام والمقاصد الشرعيّة العامّة التي آرتبطت بها آرتباطا وثيقا داخل البنية القرآنيّة وعكسها أسلوب الخطاب في آيات الأحكام. ولذلك فإنّ أيّ تصوّر يروم تجديد فقه القرآن لابدّ أن يأخذ في الآعتبار هذه الثّغرة الماثلة في بنية الفقه التّقليدي، بحيث يعيد توثيق الصّلة التي كانت بين الأحكام الجزئيّة والمقاصد الكليّة التي نصّ عليها القرآن سواء بحذاء تلك الأحكام في نفس السّياق النصّي أو في السّياقات الأخرى العامّة من الخطاب القرآني والتي تمتّ لها بصلة.

---

1 جمال الدّين عطيّة ووهبة الزّحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر، ط 1، بيروت، 2000، ص 31.

على هذا النّحو من الآرتباط بين الأحكام ومقاصدها تتجلّى للمؤمن المطبّق الحكمة من التّشريع ويتوضّح القصد من سنّ الأوامر والنّواهي فيحصل لديه الجمع بين مقتضيات الإيمان ومقتضيات العقل في آن معا.

ومن الجدير بالملاحظة أنّ الرّبط المنشود بين تفاصيل الأحكام وكلّيات الشّريعة ينبغي أن يتمّ داخل رؤية فقهيّة وأصوليّة واحدة ومتكاملة لا آنفصام فيها بين الجزئيّ والكلّيّ بحيث يتغلغل البعد المقاصدي داخل جسم الفقه بصورة طبيعيّة لا تصنّع فيها ولا آنفصال خاصّة. ولا شكّ أنّ هذا المطلب لا يمكن أن يتحقّق وأن يكون مجديا بمجرّد التّلقيح أو التّرميم وإنّما يتحقّق من خلال عمليّة تركيب جديدة للبنية الأصوليّة برمّتها[1].

وينبّه بعض الفقهاء المعاصرين بحقّ إلى ضرورة آنفتاح المقاصد على المعارف العصريّة والاختصاصات العلميّة الحديثة لأنّها تساعد على بيان حكمة الشّرع ومقاصده المصلحيّة، ومن هذه المعارف "ما يكتبه الأطبّاء في بيان مضارّ الخمر وأكل لحم الخنزير والأمراض الخطيرة التي تنشأ من آقتراف الزّنى والشّذوذ الجنسي ونحو ذلك. وما يكتبه النّفسيّون عن أثر الصّلاة والعبادة في تكوين الشّخصيّة السّويّة القويّة المتمتّعة بالسّكينة والطّمأنينة والتي لا تنهار لأوّل صدمة"[2].

---

1 عندما آفتتح الشاطبي (ت 790هـ) قديما الأفق المقاصدي فإنّه لم يفرّط في التصوّر الأصولي التّقليدي ولم يقطع قطعا كاملا مع الهيكليّة الفقهيّة التي سبقته. وإنّما هو قدّم تصوّره الجديد بالتوازي مع التصوّر القديم فظلّ معزولا على الهامش ولم يتغلغل في جسم الفقه ليحدث التّجديد المطلوب. ولعلّ هذا ما شعر به ووعاه الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور (ت 1973) عندما دعا في كتابه "مقاصد الشّريعة الإسلاميّة" إلى تأسيس علم أصول جديد مستقل عن علم الأصول التّقليدي سمّاه "علم مقاصد الشّريعة"؛ أنظر المرجع المذكور، الشّركة التّونسيّة للتوزيع، ط. 3، تونس، 1988، ص 8.

2 من كلام للشيخ يوسف القرضاوي ورد في كتاب: "تجديد الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ص 33.

3. توسيع مفهوم الفقه بالعودة إلى المفهوم اللّغويّ الأوّل وهو الذي نصّ عليه القرآن

رأينا كيف أنّ التّصوّر الذي كرّسه الفقهاء والأصوليّون في مقاربة الخطاب القرآني هو تصوّر يقوم على المفهوم الآصطلاحي الضّيّق للفقه وهو ذاك الذي يحصر التّعامل مع نصّ الوحي في الجانب التّشريعيّ والقانونيّ المحدّد والمحدود، بعد أن كان فقه القرآن يشمل جميع ما ورد فيه من تعاليم وأغراض متنوّعة ومقاصد وحكم، ويعني بالتّالي فقه الدّين برمّته وفي عمومه وشموله لا فقه جزء ضئيل فيه هو الجزء التّشريعيّ. على هذا الفقه الشامل فقه الدّين نصّ القرآن عندما قال في سورة التّوبة «فَلَوْ لاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ»[1]. وعن هذا المعنى الأصيل انزاح الفقهاء والأصوليّون عندما تعاملوا مع القرآن على أنّه مجرّد مدوّنة قانونيّة. ولنذكّر بما قرّره الشافعي في هذا الخصوص وهو قوله "فليست تنزل بأحد من أهل دين اللّه نازلة إلاّ وفي كتاب اللّه الدّليل على سبيل الهدى فيها"[2].

. وعلى هذا النّحو ساهمت القراءة الفقهيّة وما يسندها من تصوّرات أصوليّة في عزل النصّ عن سائر الأبعاد التي تضمّنها في أصل تنزيله وآستقلّت بها حقول علميّة أخرى في المنظومة الإسلاميّة كالعقيدة (علم الكلام) والأخلاق والتّصوّف... وأدّى هذا الاستقلال -على ثراء ما نتج عنه من إضافات- إلى تشتيت وحدة النصّ وتفكيك بنيته. وعلى هذا الأساس فإنّ العودة إلى المفهوم اللّغوي العامّ للفقه والذي يتطابق مع الاستعمال القرآني الأصليّ والأصيل يعتبر في تقديرنا من ضمن المداخل المهمّة أيضا في تجديد مفهوم الفقه، وبالتّالي تجاوز القراءة الحرفيّة والأحكام الجزئيّة الجافّة واسترجاع التّصوّر القرآني للدّين في تكامله وتواشج أبعاده، إذ لا ريب أنّ القراءة الفقهيّة بالمعنى الضّيّق للمفهوم هي قراءة قاصرة وحدها عن إجلاء الطّبيعة الحقيقيّة لنصّ الوحي من حيث هو نصّ دينيّ شامل وثريّ في مواضيعه وأغراضه ووحدة مقاصده. مثل هذه القراءة لا تمثّل سوى غرض من أغراض القرآن المتعدّدة ومستوى محدود من مستوياته، فالقرآن يحتوي فضلا

---

[1] التّوبة 122/9.

[2] الشّافعي، الرّسالة، المرجع المذكور، ص 20.

عن الأحكام جوانب أخرى مهمّة تتّصل بالتّهذيب وبدعوة النّفوس إلى بلوغ ما به تتحقّق سعادتها في المعاش والمعاد وما يقودها إلى أوج المعرفة ويهديها إلى طرق الحياة الاجتماعيّة. فهذه الجوانب هي التي تمثّل الفقه الحقيقيّ للقرآن.[1]

من هذا المنطلق لابدّ أن تعود إلى حظيرة الفقه في مفهومه الشّامل وإلى جانب البعد القانونيّ الضّيّق سائر الأبعاد الأخرى التي آشتمل عليها القرآن والتي تهمّ العقيدة والأخلاق والآداب الشرعيّة والجوانب الرّوحيّة والمقاصد الشرعيّة العامّة، عسى أن تعود للأحكام نضارتها الأولى التي فقدتها على أيدي الفقهاء، بل عسى أن يتحقّق هذا المفهوم الشّامل للفقه وهو المفهوم الذي تبدو حاجة المؤمن إليه أكيدة في هذا العصر الذي تراجع فيه الفقه بمعناه القانونيّ الضّيّق وفقد فاعليّته في ظلّ واقع تشريعي معلمن هيمنت فيه القوانين الوضعيّة.

أضف إلى ذلك أنّ هذه الأبعاد –لا البعد القانوني المحدود والذي يعتبر اليوم محلّ آختلاف بين المثقّفين والمفكّرين ومصدر توتّر، وخاصّة في أبواب المعاملات والحدود– هي التي تلبّي حاجة أخرى للمسلمين ملحّة في هذا العصر، وهي تحقيق الحوار والتّلاقي مع الأديان الأخرى، ذلك أنّ الأبعاد الدّينيّة العقديّة والرّوحيّة خاصّة وما يتّصل منها أيضا بالآداب والأخلاق والمبادئ الإنسانيّة العامّة هي القاسم المشترك الذي يجمع بين الأديان ولا يفرّق، وهي بالتّالي بمثابة الأرضيّة الملائمة لتحقيق الحوار وتجنّب التّوتّرات الهدّامة على آختلاف أشكالها.

إنّ الحاجة تبدو اليوم ملحّة إلى إحياء هذه الأبعاد الإنسانيّة المشتركة والخالدة بدلا من التّشبّث المستميت والمرضيّ بتفاصيل الأحكام كما سطّرها الفقهاء في ظروف تاريخيّة ومقتضيات آجتماعيّة لعبت فيها المركزيّة الدّينيّة بحكم الغلبة الحضاريّة العامّة للمسلمين دورا لايستهان به، وهو ما تعكسه أبواب فقهيّة كثيرة كتلك التي تتّصل بأحكام الجهاد ووضعيّة أهل الذمّة وتقسيم العالم إلى دار إسلام ودار كفر (=دار حرب).

---

[1] أنظر في هذا الخصوص: رشيد رضا، تفسير المنار، 12 ج، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1999، ج 1، ص 22.

وقد آعترف مجمع الفاتيكان الثاني (1962-1965) للإسلام بمزايا هذه الأبعاد، وذلك في نصّ جاء فيه "إنّ الكنيسة تنظر بغاية التّقدير إلى المسلمين الذين يعبدون إلاها واحدا حيّا لا يموت، رحيما وقديرا، خالقا للسّماوات والأرض، قد توجّه بكلامه إلى بني البشر. وتسعى نفوسهم إلى الآنقياد لأوامره حتّى وإن كانت مغيّبة كما آنقاد إبراهيم لربّه، وهو الذي تقرّ العقيدة الإسلاميّة الآنتساب إليه. وبالرّغم من أنّ المسلمين لا يعترفون بألوهيّة المسيح فإنّهم يوقّرونه بآعتباره نبيّا، ويجلّون أمّه البتول مريم، بل أحيانا يتضرّعون إليها بتقوى وورع. وهم بالإضافة إلى ذلك يترقّبون يوم الحساب الذي يجازي فيه اللّه النّاس بعد بعثهم. كما أنّهم يقدّرون السّلوك الأخلاقي ويؤدّون العبادات للّه خاصّة بواسطة الصّلاة والزّكاة والصّوم..." [1].

بقي أن ننبّه في نهاية التّصوّرات الثلاثة التي عرضناها باعتبارها مداخل أساسيّة لتجديد فقه القرآن إلى أنّ إعادة الارتباط بين الأحكام ونسيجها الرّوحي والقيميّ في القرآن وكذلك توسيع مفهوم الفقه بحيث يصبح شاملا لمختلف الأبعاد القرآنيّة بدون آستثناء بما في ذلك الحكم والمقاصد الشرعيّة العامّة، لا ينبغي أن ينجز من خلال عمليّات تجميليّة شكليّة ومجرّد "ريتوشات" خارجيّة أو مجرّد زرع لأجسام غريبة لا تلبث أن يلفظها جسم الفقه التّقليديّ، وإنّما ينبغي أن يكون ذلك في إطار رؤية فقهيّة متكاملة، وهذا ما يستدعي بالضّرورة تجديد البنية الأصوليّة التي يقوم عليها صرح الفقه القديم.

صحيح لقد توجّهت عناية الفقهاء المحدثين والمعاصرين إلى تجديد النّظر في المدوّنة الفقهيّة من منطلق إعادة فتح باب الآجتهاد، غير أنّ الملاحظ هو أنّ هذا التّجديد قد اتّخذ وجهتين محدّدتين لم يخرج عنهما، الوجهة الأولى تتمثّل في ضرب من التّحيين للمسائل القديمة من خلال عرضها في لبوس جديد يتماشى مع روح العصر دون خروج عن الأصول القديمة، ولنا في هذا المجال نماذج عديدة من ذلك على سبيل المثال تجسيم فريضة الزّكاة في

---

1 الفقرة من ترجمتنا؛ وأنظر النصّ الأصلي بالفرنسيّة في :

Maurice Bucaille et Mohamed Talbi, Réflexions sur le Coran, éditions Seghers, Paris, 1989,pp.9-10.

شكل مؤسّسات آجتماعيّة جديدة، وتحويل زكاة الرّكاز (كنوز الأرض ومنها النّفط) إلى صندوق تنمية للعالم الإسلامي؛ وتطوير جملة من المؤسّسات كالقضاء والوقف والشّورى والحسبة؛ وتطوير فقه المرأة بعد أن تغيّر وضعها الآجتماعي؛ وتطوير فقه الأقلّيّات بعد آندماجهم في المجتمع وما تقتضيه المواطنة في مفهومها الحديث من حقوق وواجبات...[1]

أمّا الوجهة الثّانية فهي تتمثّل في تقديم الحلول للمسائل المستحدثة التي فرضتها الحضارة الحديثة. وذلك مثل المعاملات البنكيّة وشركات التّأمين والمنجزات الطّبيّة الحديثة مثل زرع الأعضاء، وطفل الأنبوب، والاستنساخ وغيرها...

غير أنّ هذه الوجوه من التّجديد التي شهدها الفقه في هذا العصر لم تتغلغل بشكل فاعل في جسم الفقه، فهي إمّا تجديد في الشّكل أو مجرّد فتاوى غير ملزمة تسعى إلى تبرير بعض المظاهر التي فرضتها الحضارة الغربيّة فأصبحت أمرا واقعا.

إنّ مجرّد التّرميم ورتق الفتوق لا يجدي نفعا في ما نرومه من تجديد للفقه ما لم يُنزّل ضمن تصوّر أصوليّ ومنهجيّ جديد، ذلك أنّ التصوّر المرتقب الذي ينشد الجمع بين الأحكام ونسيجها الرّوحي والقيمي الأصلي، وكذلك ربطها بسائر الأبعاد الأخرى التي يشتمل عليها القرآن، لا يمكن أن يتمّ إلا بتفجير البنية الفقهيّة من الدّاخل، ورسم خطوطها رسما جديدا من خلال التّأسيس لرؤية أصوليّة جديدة، ذلك أنّه لا معنى ولا جدوى من تجديد الفقه –أي مادّة الأحكام المتراكمة في المدوّنات الفقهيّة والتي عفّى عليها الزمن–ما لم يتمّ تجديد أصول الفقه. ولا معنى أيضا لإقحام الأبعاد التي غيّبها التّصوّر الفقهي التّقليدي في شكل إضافات مسقطة بصورة مصطنعة على أبواب الفقه التّقليدي وفصوله، وإنّما ينبغي أن تأخذ مكانها في جسم هذا الفقه بحيث تصير جزءا منصهرا فيه آنصهارا عضويّا ومتناغما مع سائر أجزائه. وهذا يقتضي تصوّرا جديدا في التّصنيف تتواشج فيه الأحكام

---

[1] أُنظر: جمال عطيّة ووهبة الزّجيلي، تجديد الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ص ص 19–20.

والمسائل الفقهيّة مع الجوانب الرّوحيّة والقيميّة، وكذلك مع الأبعاد التي لها مساس بالعقيدة والأخلاق والآداب والمقاصد.

وإذا كان كثير من الفقهاء وعلماء الشّريعة المعاصرين على وعي تامّ بضرورة تجديد الفقه، فإنّه لا معنى لما يقترحه البعض من هؤلاء العلماء، وهو تقديم تجديد الفقه على تجديد الأصول بدعوى أنّ "التّجديد في أصول الفقه قد يطول انتظاره حتّى تتمّ بلورته ووضع القواعد المتعلّقة به وفهمها، ثمّ تطبيقها في الفروع إلى أن نصل إلى فقه جديد مبنيّ عليه. وهذا كما ذكرت سوف يستغرق وقتا طويلا"[1]. وهي دعوى متهافتة بدون شكّ لأنّ التّجديد الحقيقي للفقه ينبغي أن يسبقه تجديد في الأصول ومنهج القراءة والاستنباط، لتكون الثّمار الفقهيّة جديدة بحقّ.وتأتي في مقدّمة هذا التجديد مراجعة المسلّمات الأصوليّة القديمة ومن ضمنها بل وفي مقدّمتها مسلّمة اكتمال التّشريع القرآني الشافعيّة التي تعتبر المصدر الأوّل لمختلف التّداعيات والاستتباعات التي شهدها الفكر الفقهيّ. كما ينبغي للمراجعة أنّ تشمل وبالتّبع الأسس المنهجيّة التي قامت عليها القراءة الفقهيّة للقرآن وفق المرتكزات التي ارتضاها الشافعي وسائر الأصوليّين.

لعلّه قد تبيّن لنا في خاتمة هذا الفصل أنّ إشكاليات تأصيل القرآن هي إشكاليات تطرح على مستويين، مستوى الأصل (=المصدر) ومستوى منهجيّة التّعاطي مع الأصل قراءة وفقها. ففي مستوى الأصل تكشّفت لنا حقيقة لا مراء فيها، وهي هشاشة الأرضيّة الاستدلاليّة والتّنظيريّة التي بنى عليها الشافعي مقولة اكتمال التّشريع في القرآن. أمّا في مستوى قراءة النصّ وفقهه فإنّ الحقيقة الأخرى السّاطعة التي تكشّفت أيضا هي أنّ مسلّمة الشافعي كان لها أثر بالغ في توجيه القراءة الفقهيّة التي خضع لها نصّ الوحي على أيدي علماء الفقه والأصول، وهي قراءة شهدت على أيديهم توسّعا كبيرا لا مبرّر له في تمثّل المادّة التّشريعيّة فيه والمبالغة في إحصاء آيات الأحكام وتضخيم قائماتها بشكل لا يعبّر عن حقيقة القرآن ولا عن جوهره الأصيل.

---

1 هذا الرّأي للدّكتور جمال عطيّة المختصّ في القانون والشريعة؛ اُنظر كتاب "تجديد الفقه الإسلامي، المرجع المذكور، ص 17.

الفصل الرّابع

تأصيل فقه الشّريعة

بين المثال والواقع

توطئة

عندما ننظر في الكيفية التي تقبّل بها علماء التّشريع العمل الذي أنجزه الشافعي في حقل التّأصيل البياني لفقه الشريعة، نلاحظ أنّ هذا التّقبّل لم يخرج في أغلب الأحوال عن لهجة الآنبهار والإطراء والتّبجيل سواء في أدبيات المناقب التّقليديّة أو من لدن الدّارسين المحدثين مسلمين ومستشرقين أيضا. فقد بالغ فخر الدّين الرّازي (ت 606هـ) قديما في تقريظ الشّافعي منوّها بريادته في حقل التّأصيل، مماهيا بين ما أنجزه في هذا الحقل وما أنجزه أرسطو في حقل الفلسفة بوضعه لأسس المنطق[1].

كما بالغ ابن حجر العسقلاني في آمتداحه معتبرا أنّه قد "آجتمع له علم أهل الرّأي وعلم أهل الحديث، فتصرّف في ذلك حتّى أصّل الأصول وقعّد القواعد، وأذعن له الموافق والمخالف، وآشتهر أمره، وعلا ذكره، وآرتفع قدره."[2]

ويرى أحمد أمين في ما أنجزه الشّافعي عملا توفيقيّا قرّب فيه الشقّة بين مدرستين كانتا متنازعتين في زمانه حول الأصول ومنهج الفقه هما مدرسة الحديث في الحجاز ومدرسة الرّأي في العراق، فآنتخب ما رآه حقّا في كلتيهما[3].

ويعتبر محمد أحمد سراج في معرض التّمجيد أيضا أنّ الشّافعي قد أعاد تركيب الأمور في اتّجاه حسم الخلاف الذي كان سمة من سمات الواقع

---

1 فخر الدّين الرّازي، مناقب الشّافعي، ص 57، نقلا عن تقديم أحمد محمّد شاكر "لرسالة" الشّافعي، تحقيق أحمد محمّد شاكر، مكتبة دار التّراث، ط. 2، القاهرة، 1979، ص 13.

2 ابن حجر، توالي التّأسيس بمعالي ابن إدريس، ص 54، نقلا عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 220.

3 أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 227.

التّشريعي في عصره بحيث أرسى "القواعد المتّفق عليها مستبعدا العناصر التي أثارت آختلافا حادّا بشأنها والتي لم تعد تتّفق مع المقاصد التي أعلنها الفقه، تلك المقاصد التي تتمثّل في تحقيق وحدة النّظر الفقهي وآستناد أحكامه إلى نصوص الشّرع مباشرة إمّا باتّباع ما هو منصوص على حكمه أو بالقياس على الأحكام التي تضمّنتها النّصوص"[1].

ويرى المستشرق الانجليزي ن. ح كولسون تقريبا نفس ما رآه سراج وهو أنّ الشّافعي قد حقّق من خلال التّأصيل لفقه الشّريعة هدفه الأسمى المتمثّل في "وحدة الفقه، وكان منهجه هو إبعاد دواعي الآختلاف بإقامة نظريّة متماسكة تحدّد المصادر التي يجب آستمداد الأحكام الفقهيّة منها"[2].

إنّ ما يلفت الانتباه في جميع التّقاريظ السّابقة هو أنّها بالرّغم من لهجتها التّبجيليّة تجاه الشّافعي قد عبّرت فعلا عن حقيقة ما أنجزه وطبيعة المسعى الذي سعى إليه وهو حسم الخلاف وتوحيد الفقه. ولكن هل يمكن أن نعتبر ذلك محمدة حقيقيّة تحسب للشّافعي؟ ألا يجوز لنا أن نعتبر أنّ مقرّظي الشّافعي قد آعترفوا جميعا من حيث لا يشعرون بوجود عيب أساسيّ في ما أنجزه وهو أنّ ما آعتبروه حسما للخلاف وتحقيقا لوحدة الفقه هو على العكس تماما ممّا رأوه وقدّروه؟

من الصّعب علينا فعلا وعند التّحقيق والمتابعة الموضوعيّة أن نشاطر هؤلاء الرّأي في أنّ ما صنعه الشّافعي عندما أعاد تركيب الأمور وفق ما آرتضاه، وعندما حسم الخلاف بما "يتّفق مع المقاصد التي أعلنها الفقه" هو بالفعل مسعى محمود سواء على الصّعيد التّشريعي المخصوص أو على الصّعيد الفكريّ العامّ. وسنكتفي هنا بإبداء ملاحظة فوريّة سريعة لأنّنا سنعود إلى تقويم عمل الشّافعي بعد حين. وهذه الملاحظة هي أنّ ما آعتبره المقرّظون "آنسجاما مع مقاصد الفقه" لم يكن في حقيقة الأمر سوى آستجابة لمقتضيات مأسسة الدّين والفقه التي سعى إليها العبّاسيّون سعيا حثيثا منذ عصر الخليفة المنصور بإيعاز من ابن المقفّع (ت 142هـ)، والدّليل على ذلك

---

1 من تعليق لمحمد أحمد سراج مترجم كتاب "في تاريخ التّشريع الإسلامي"، المرجع المذكور، ص 139، الهامش رقم 33.

2 ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 83.

الممانعة الشّديدة التي أبداها الإمام مالك (ت 179هـ) فقيه الحجاز عندما عرض عليه المنصور فكرة توحيد الفقه بأن يجعل كتاب "الموطّأ" دستورا موحّدا للدّولة[1]؛ فكان جواب مالك كما ينقله ابن سعد في "الطّبقات": «فقلت يا أمير المؤمنين! لا تفعل هذا فإنّ النّاس قد سبقت إليهم أقاويل وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كلّ قوم بما سبق إليهم ودانوا به، فدع النّاس وما اختار أهل كلّ بلد[2].

كان جواب الإمام مالك وقتذاك ينمّ عن تزكية مطلقة لاختلاف الفقهاء، وهو الاختلاف الذي نظر إليه الشافعي بعين الرّيبة وعمل على صدّه ومواجهته من خلال تأصيل الأصول ووضع القواعد، وقد استمرّ السّعي إلى مأسسة الفقه مع الخليفة هارون الرّشيد، فكانت له محاولة أخرى فاشلة مع الإمام مالك نفسه؛ ثم لم يلبث المسعى أن نجح في آخر الأمر عندما انضمّ القاضي أبو يوسف (ت 182هـ) إلى جهاز الدّولة وشغل منصب قاضي القضاة فيها ووضع كتاب "الخراج" مرجعا للدّولة في أمور التّنظيم الإداري والاقتصادي والمالي.

ما لم يرتضه الإمام مالك أقدم عليه الشّافعي. أفلا يجوز حينئذ أن نرى في ما أنجزه الشافعي على صعيد التّأصيل عملا معزّزا لسعي العباسيّين إلى مأسسة الدّين والفقه، وهو سعي يبدو في ظاهره ناتجا عن رغبة في تحقيق وحدة الفقه كما جاء في توصية ابن المقفّع للخليفة المنصور؛ ولكنّه لا يخلو أيضا من خلفيات إيديولوجيّة، وهي تعزيز السّلطة المركزيّة. وسيكون منصب قاضي القضاة الذي شغله أبو يوسف صاحب أبي حنيفة في حكومة الرشيد مجسّما لهذا المسعى ومساهما في تحقيقه. والشّافعي، من خلال تقنين التّشريع وضبط أصوله وتنميط الاجتهاد والتّفكير الفقهي ودرء الاختلاف والخلاف سيلتقي إن لم يكن ذلك بشكل مباشر فمن حيث الدّلالة والمغزى على الأقلّ مع مسعى المأسسة والمقصد الإيديولوجي الذي يرتبط به وذلك بتوفير قاعدة إجماعيّة في مجال حسّاس هو مجال التّشريع.

---

1 أنظر الخبر في: أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 210.

2 ابن سعد، الطّبقات، نقلا عن أحمد أمين، نفس المرجع والجزء والصّفحة.

على نحو ما رأينا تقبّل الدّارسون الشّافعي مؤصّلا لفقه الشّريعة، فهو عندهم محقّق وحدة الفقه، وهو الذي وضع حدّا للخلاف بين الفقهاء، وهو الذي وفّق بين أهل الحديث وأهل الرّأي. وهو الذي آنتخب من المدرستين "ما رآه حقّا في كلتيهما".. ولكن ما حقيقة ما أنجزه الشّافعي في حقل التّأصيل لفقه الشريعة وما طبيعته عندما نتجاوز نزعة التّمجيد والتّبجيل وننظر إلى إنجازه بمنظار آخر نبحث من خلاله عن الدّلالات العميقة والأبعاد الحقيقيّة؟ وبعبارة أخرى هل لهذا الوجه الإيجابي الذي تُقُبّل به عمل الشّافعي قفا ينطوي على حقائق أخرى غيّبتها هذه النّزعة المفرطة في التمجيد؟

الواقع أنّ لهذا الوجه المشرق قفا وحقائق أخرى لا بدّ من التّوقّف عندها. أولى هذه الحقائق هي أنّ الشّافعي عندما أصّل القرآن مصدرا للتّشريع وإلى جانبه السنّة بحكم العلاقة العضويّة التي أقامها بينهما من خلال الوظائف البيانيّة التي ناطها بها في علاقتها بالقرآن، يكون قد وضع اللّبنة الأولى للنّزعة النّصوصيّة النّقليّة لا في حقل التّشريع وحده ولكن أيضا على الصّعيد الفكري العام وبنية العقل الإسلامي. وقد جاء ذلك على حساب العقل الذي قيّد الشّافعي نشاطه وفاعليّته فلم يسمح له بمطلق الحركة وإنّما حصر دوره ووظيفته في مجرّد القياس على منطوق النصّ. وأنكر إلى جانب ذلك الاستحسان بما هو مظهر راق من مظاهر الرّأي؛ وكان جماع الاجتهاد عنده هو القياس لا غير[1].

وعندما ننزّل العمل التّأصيلي الذي أنجزه الشّافعي في سياقه التّاريخيّ والثّقافي وفي علاقته بالوضع التّشريعيّ الذي كانت تتجاذبه في زمانه نزعتان إحداهما نصوصيّة مغرقة في النّقل يمثّلها أهل الحديث، والثّانية ذات توجّه عقلاني يمثّلها أهل الرأي من الأحناف وكذلك المعتزلة بنظرتيهم في التّحسين والتّقبيح العقليّين التي تخوّل للعقل هامشا كبيرا في حقل التّشريع، يتبيّن لنا أنّ الشّافعي لم ينجز عملا توفيقيّا بين النّزعتين كما يدّعي أحمد أمين بقدر ما هو غلّب نزعة على أخرى، وأنّه وإن حسم الخلاف كما يذهب إلى ذلك

---

[1] أنظر الشّافعي، الرّسالة، المرجع المذكور، الأبواب المتعلّقة بالاجتهاد والقياس وإنكار الاستحسان.

المستشرق الانجليزي كولسون، فمن الواضح أنّه حسمه لفائدة النّزعة النّصوصيّة النّقليّة على حساب النّزعة العقلانيّة.

ولو قُدّر للرّؤية العقلانيّة التي تعاطى من خلالها المعتزلة مع أمور الفكر عامّة وأمور التّشريع بالخصوص آنطلاقا من مقولة التّحسين والتّقبيح العقليّين أن تسود لكان في ذلك تأسيس لبداية مسار في التّشريع يكتسي صبغة وضعيّة للعقل فيها دور كبير. ولكنّ العقليّة النّقليّة التي أرسى قواعدها الشّافعي وكرّسها الفكر الجنبلي بعد ذلك بتدعيم من السّلطة السّياسيّة (الخليفة العبّاسي المتوكّل) قد حالت دون ذلك وكانت لها الغلبة.

إنّ آختبار إنجاز الشّافعي في ضوء المعطيات التّاريخيّة والممارسة التّشريعيّة على أرض الواقع يمكّن من آلتقاط حقائق أخرى ودلالات إضافيّة تنطوي عليها عمليّة التّأصيل. وسنسعى فيما يلي إلى آختزال الطّريق إلى ذلك من خلال التّوقّف عند إشكاليّة بارزة في العلاقة بين العمل التّنظيري الذي أنجزه الشّافعي وتاريخ التّشريع في وجهه العمليّ. الإشكاليّة التي نعنيها هي الفجوة القائمة بين النّظريّة على النّحو الذي تشكّلت به على يدي الشّافعي وبين الواقع، واقع الممارسة التّشريعيّة الفعليّة. ويمكن لنا معاينة هذه الفجوة من خلال المرحلتين اللّتين تفصل بينهما لحظة التّأصيل، وهما مرحلة ما قبل التّأصيل ومرحلة ما بعده.

ولنقرّر مباشرة - وسيأتي الآستدلال بعد حين- أنّ هنالك فجوة كبيرة قائمة بين النّظريّة التّشريعيّة كما أسّسها الشّافعي وآرتضاها منهاجا منمّطا لفقه الشّريعة وسايره فيها الفكر الأصولي التّقليدي وبين الواقع بما فيه من عناصر مختلفة وعوامل مؤثّرة كان لها دور مباشر في نشأة التّشريع الإسلامي وتطوّره، أو لنقل بعبارة أخرى فجوة بين الأنموذج المثالي الذي صاغه الشّافعي من خلال تقنينه لمصادر التّشريع وآليات فقه النّصوص الشّرعيّة وبين الواقع أي الممارسة الفقهيّة العمليّة سواء قبل لحظة التّأصيل أو بعدها؛ وهي ممارسة جاءت على نحو مخصوص لا تعكسه النّظريّة بأيّ حال، وتأثّرت بروافد تشريعيّة متنوّعة لم تستوعبها الدّائرة الضّيّقة للنّظريّة على النّحو الذي صمّمه بها الشّافعي. ومن هذه الرّوافد يمكن أن نشير إلى الرّأي الحرّ والاجتهاد المتحرّر من القيود الصّارمة المسبّقة سوى قيد الحسّ السّليم ومراعاة مبدإ المصلحة والعدالة. ومنها أيضا العُرف بمعناه العامّ

والواسع. ومنها كذلك المؤثّرات التي تسلّلت إلى الدّائرة التّشريعيّة الإسلاميّة من التّشريعات الأجنبيّة التي سبقتها أو زامنتها كالتّشريع اليهودي والتّشريع الرّوماني والتّنظيمات الفارسيّة السّاسانيّة. وهي مؤثّرات غيّبتها النّظريّة تغييبا كاملا، ولكنّها تبدو لدارس تاريخ التّشريع الإسلامي حاضرة بكثافة وفاعلة إلى أبعد الحدود في السّيرورة التّكوينيّة للفقه الإسلامي.

وسنتوقّف، في إطار التّاريخ، عند ثلاث ظواهر دالّة جاءت نظريّة الشّافعي لتطمس معالمها ولتحلّ محلّها صورة لا تعبّر عن واقع الممارسة التّشريعيّة التي كانت بقدر ما هي تقدّم تصوّرا شافعيّا لما يجب أن يكون. الظّاهرة الأولى هي المرونة الفائقة التي ميّزت التّعامل مع النصّ القرآني سواء على أيدي الرّسول والصّحابة أو مع غيرهم من الفقهاء. وهي ظاهرة يلحظها المتفحّص لتاريخ التّشريع في مرحلتي ما قبل التّأصيل وما بعده على السّواء. أمّا الظّاهرة الثّانية فتتمثّل في تنوّع مصادر التّشريع خلال المرحلتين معا، وهو تنوّع لا تعكسه النّظريّة بأمانة كاملة عندما حصرت مصادر الفقه في المرجعيّات الدّينيّة وحدها. وهنا أيضا يلاحظ المتابع لمجريات التّشريع أنّ سلطة النصّ لم تكن مستحكمة على صعيد الممارسة التّشريعيّة بالدّرجة المطلقة التي توهم بها النّظريّة، وإنّما كانت هنالك روافد أخرى كثيرة منها ما هو غير إسلامي بالمرّة، كان لها أثر مباشر في نشأة الفقه الإسلامي وتطوّره، بل قد لا نبالغ إذا قلنا إنّ تأثيرها كان أقوى وأشدّ مفعولا من تأثير النّصوص الدّينيّة ذاتها. أمّا الظّاهرة الثّالثة فهي الحركيّة الشّديدة والحيويّة المثمرة التي كان عليها التّفكير الفقهي. ومن أبرز ملامحها حريّة الرّأي وحقّ الاختلاف وشيوع روح الجدل والمناظرة. وهي الحركيّة التي لم يكن الشّافعي ينظر إليها بعين الرّضى فرأى فيها تشتيتا لوحدة الفقه، ولذلك جاءت النّظريّة بصرامتها وطابعها الثّابت لتجعل من السّكون بديلا لتلك الحركة؛ فحصل هنا أيضا وعلى الصّعيد التّنظيري تفاوت شديد بين ما هو كائن فعلا وما يجب أن يكون من وجهة نظر الشافعي. وسنتوقف في ما يلي عند الظّواهر الثلاث باعتبارها ملامح بارزة من واقع الممارسة التّشريعيّة أي من الوجه التّاريخي الذي غيّبته النظريّة.

المبحث الأول

المنزلة الحقيقيّة للنصّ القرآني في واقع الممارسة التّشريعيّة وطريقة الفقهاء في التّعاطي معه.

يحظى القرآن في النّظريّة التّشريعيّة الإسلاميّة بمكانة مركزيّة، فقد جعل منه الشّافعي مصدرا أساسيّا للتّشريع وبوأه المرتبة الأولى من منظومة الأصول. وقد رأينا في الفصول السّابقة كيف أنّه ألحّ إلحاحا شديدا على تأكيد حجّيته وإبراز صبغته الجامعة المانعة من حيث آكتمال التّشريع فيه. وهي مقرّرات توهم متابع النّظريّة بأنّ القرآن هو وحده النصّ المؤسّس للفقه الإسلامي وأنّ التّشريع الإسلامي هو تبعا لذلك وفي آرتباطه الوثيق بنصّ الوحي هو تشريع دينيّ في جوهره وفي جميع أحواله وأوضاعه.

ولكن ما حقيقة المكانة التي كان يحظى بها القرآن على صعيد الممارسة التّشريعيّة الفعليّة وبمعزل عن الصّورة النّظريّة التي أظهره فيها الشّافعي؟ كيف كان تعاطى الفقهاء معه قبل لحظة التّأصيل وبعدها؟

إنّ الرّجوع إلى مجريات التّاريخ والتوقّف عند ملامح الممارسة التّشريعيّة الفعليّة كما يجلّيها تاريخ التّشريع الإسلامي يمكّن من تقرير ثلاث حقائق باهرة: الحقيقة الأولى هي أنّ النصّ القرآني لم يكن مرجعا للتّشريع مطلق السّيادة بالصّورة التي عرضها الشّافعي. وهي حقيقة عبّرت عنها الممارسة التّشريعيّة منذ عصر الرّسول والصّحابة مرورا بالمدارس الفقهيّة الباكرة التي سبقت المذاهب الرّسميّة، فصاعدا. أمّا الحقيقة الثانية فهي أنّ فقهاء القرآن وفي مقدّمتهم الرّسول والصّحابة كانوا يظهرون مرونة فائقة في التّعاطي مع النصّ القرآني في ضوء الواقع بأحداثه المتواترة وقضاياه المتنامية ومقتضياته الملحّة. أمّا الحقيقة الثالثة فهي أنّ النصّ القرآني بحكم محدوديّة المضامين التّشريعيّة والقانونيّة فيه وبالنّظر إلى التّعقّد التّدريجي والمتصاعد الذي شهده واقع المسلمين وخاصّة على إثر الفتوحات واتّساع رقعة الدّولة الإسلاميّة،

أصبح دوره يكاد ينحصر في الوظيفة التّبريريّة أي خلع لبوس الدّين على المستجدّات وأسلمة أنماط السّلوك والعلاقات والنّظم الاجتماعيّة والإداريّة والسّياسيّة الطّارئة في حياة المسلمين بحكم آحتكاكهم بالثقافات والحضارات الأجنبيّة.

ولنفصّل القول الآن في الحقائق الثلاث التي قرّرناها آستمدادا من تاريخ التّشريع الإسلاميّ.

كان الرّسول يتلقّى الوحي ويبلّغه، ويفتي المؤمنين في العبادات وفي مسائل الحلال والحرام، ويقضي بين المتخاصمين. ولمّا كانت الآيات التّشريعيّة في القرآن محدودة ومعانيها مجملة في أغلب الأحيان، فإنّ الرّسول كان يتولّى تفصيل الإجمال إمّا بواسطة القول أو بواسطة الفعل والآقتداء. وهكذا عن طريق الرّسول وبواسطته لا عن طريق القرآن تعرّف المؤمنون على طقوس تأدية الصّلاة: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي»[1]. وبنفس الطريقة أخذوا طقوس شعيرة الحجّ: «خُذُوا عَنِّي مَنَاسِكَكُمْ»[2].

غير أنّ الرّسول لم يكن يرجع دوما إلى الوحي في ما يفتي به المؤمنين ممّا يتّصل بشؤون دنياهم وإنّما كان كثيرا ما يجتهد بالآعتماد على مطلق الرّأي فيصيب أحيانا ويخطئ أخرى. كما كان يأخذ برأي غيره من الصّحابة على سبيل الآستشارة. يروى أنّه تدخّل يوما في شؤون الزّراعة مدليا برأيه (حادثة تأبير النّخل المشهورة) فأخطأ. ولمّا روجع في ذلك خاطب النّاس بقوله: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِشُؤُونِ دُنْيَاكُمْ»[3]. كما يروى أنّه نزل في إحدى غزواته منزلا للحرب بمحض الرّأي والآجتهاد وبعيدا عن توجيه الوحي، فعارضه بعض الصّحابة في ذلك، فرحل[4].

---

[1] فنسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، ج 3، ص 384؛ ذكره البخاري والدّارمي وأحمد بن جنبل.

[2] نفس المرجع، ج 1، ص 27.

[3] نفس المرجع، ج 2، ص 153.

[4] أنظر الخبر في: أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 233.

للحادثتان دلالة مهمّة هي أنّ الممارسة التّشريعيّة كما كانت تجري على يدي الرّسول وكذلك الصّحابة، وخاصّة فيما يتعلّق بالمعاملات، لم يكن النصّ القرآني هو دوما مرجعها في كلّ الأوقات والأحوال؛ بل إنّ الجيل الأوّل من فقهاء القرآن والدّين عموما وعلى رأسهم الرّسول كانوا على تمام الوعي بأنّ هنالك هامشا عريضا من الحياة هو الذي عبّر عنه الرّسول "بشؤون الدّنيا" يمكن أن يكون المشرّع فيه هو العقل والخبرة البشريّة والضّرورات التي يمليها الواقع. ولا شكّ من جهة أخرى أنّ المغزى البعيد لموقف الرّسول هو الإقرار بأنّ الدّين قد ترك للنّاس مساحة فسيحة من حرّية التّصرّف في معاملاتهم وأمور دنياهم ومعاشهم بعيدا عن سلطة الدّين وبالآستناد إلى العقل والحسّ السّليم والتجربة الوضعيّة والمبادئ الإنسانيّة العامّة. وهو المغزى الذي آستشعره الإمام محمد عبده عندما قال: «إنّ كلّ ما يمكن للإنسان أن يصل إليه بنفسه لا يُطالب الأنبياء ببيانه، ومطالبتهم به جهل بوظيفتهم وإهمال للمواهب والقوى التي وهبه الله ليصل بها إلى ذلك... وقد أرشدنا نبيّنا ﷺ إلى وجوب آستقلالنا دونه في مسائل دنيانا إذ قال: ما كان من أمر دينكم فإليّ، وما كان من أمر دنياكم فأنتم أعلم به»[1].

هذه المرونة التي كان يظهرها الرّسول -وهو صاحب الوحي والقيّم عليه- في التّعاطي مع قضايا النّاس ومناحي تصرّفاتهم ومعاملاتهم بمعزل كامل عن توجيه الوحي تتعارض رأسا مع ما قرّره الشّافعي على الصّعيد النّظري في خصوص حجيّة القرآن المطلقة وآكتمال تشريعاته وشمولها لجميع تفاصيل الحياة ما كان منها وما سيكون.

وستستمر روح المرونة مع فقهاء الصّحابة أيضا بعد وفاة الرّسول، بل إنّها ستزداد رسوخا بمقتضى عاملين أساسيّين، عامل عرفناه وهو ضمور المادّة التّشريعيّة في القرآن وخاصّة في باب المعاملات. والعامل الثاني هو توسّع الفتوحات خارج أرض الجزيرة وما أنتجه ذلك من مستجدّات تعقّدت معها مناحي الحياة مقارنة بالوضع البدائي والبسيط الذي كانت عليه داخل بلاد الحجاز. والعاملان مترابطان في حقيقة الأمر، ذلك أنّ التعقّد التّدريجي الذي

---

1 نقلا عن محمد عمارة، الإسلام وقضايا العصر، دار الوحدة للطّباعة والنّشر، بيروت، 1984، ص 96.

ستشهده حياة المسلمين والذي لم ينفكّ يتعاظم ويحتدّ سيزيد من اتّساع الهوّة بين النصّ القرآني بأحكامه المحدودة والواقع المتحوّل بوتائر سريعة. بل إنّ محدوديّة النصّ وضمور المادّة القانونيّة فيه هي حقيقة قد تكشّفت منذ عصر مبكّر من تاريخ المسلمين وحتّى قبل توسّع الفتوحات. والدّليل على ذلك أنّ قضايا عديدة[1] طرأت في حياة الجماعة الإسلاميّة الأولى ولم يكن القرآن مرجعهم في إيجاد الحلول لها، وإنّما كان الحسم في أمرها مستندا إلى الرّأي وتدبير العقل وفق ما آرتُئي أنّه محقّق للمصلحة.

كانت أولى المشكلات القانونيّة التي طرحت على المسلمين على إثر وفاة الرّسول ذات طابع سياسيّ وهي مشكلة الخلافة[2] فتمّ حلّها بمقتضى الرّأي والسّياسة لا بالرّجوع إلى القرآن لأنّ القرآن لا يتضمّن الحلّ. ثمّ طرحت مسألة الردّة في عهد أبي بكر، وهي سابقة لم يحدث لها مثيل في عهد الرّسول ولم يتوفّر في القرآن ما ينصّ على حلّها والموقف منها؛ فآختلف أبو بكر وعمر في شأنها، فكان أبو بكر مع قتال المرتدّين، وكان عمر ضدّه. ثمّ ما لبث عمر أن عدل عن رأيه وآنضمّ إلى رأي أبي بكر، ولعلّه رأى مصلحة سياسيّة في ذلك. ثمّ طرحت فكرة جمع القرآن وتدوينه وآختلف الصّحابة في ذلك. وهنا أيضا لم تكن الكلمة الفصل للقرآن ولا للمأثور من السّنة وإنّما كانت للرّأي والتّدبير، فآستقرّ الرّأي على الجمع بعد جدال. ومن القضايا الحادثة أيضا مسألة قسمة الغنائم وتنظيم العطاء، فقد آختلف أبو بكر وعمر في شأن المقاييس المعتمدة في ذلك، فكان أبو بكر يسوّي بين المهاجرين والأنصار. ولمّا آلت الخلافة إلى عمر لم يسوّ في العطايا وإنّما وزّعها بحسب القدم في الإسلام ونصرة الرّسول[3].

كما عرضت للصّحابة أقضية أخرى في باب الأحوال الشّخصيّة منها أنّه «لمّا رُفعت إلى زيد بن ثابت مسألة من مات عن زوج وأبوين، أعطى للأمّ ثلث

---

[1] أُنظر في خصوص هذه القضايا التي سنذكر نماذج منها: أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 235 وما بعدها.

[2] راجع أحداث السّقيفة في كتب التّاريخ.

[3] أُنظر: أبو يوسف، كتاب الخراج، دار بوسلامة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، تونس، د.ت، ص 44.

ما بقي. فقال ابن عبّاس: أين وجدت في كتاب الله ثلث ما بقي؟ فقال زيد: أقول برأيي وتقول برأيك»[1]. وهي حادثة تشعر بأنّ هاجس الرّجوع إلى القرآن للبحث عن حلول للقضايا الطّارئة لم يكن مستحكما في النّفوس وقد لا يراودها أصلا.

في جميع الحالات المذكورة وغيرها كثير في تاريخ التّشريع الإسلامي لم يكن القرآن يمارس سلطة مطلقة على مجريات الواقع، ولا كان فقهاء الصّحابة مسكونين في جميع الحالات بهاجس الرّجوع إليه في ما يعترضهم من أقضية. بل إنّ الصّحابة قد أبدوا جرأة كبيرة لا نظير لها اليوم في التّعاطي مع نصّ الوحي بلغت بهم أحيانا مبلغ تعطيل منطوقه الحرفيّ الصّريح مراعين في ذلك ضغوط الواقع ومغلّبين مقتضيات المصلحة. وقد كان في مقدّمة هؤلاء الصّحابي عمر بن الخطاب، فقد ألغى سهم المؤلّفة قلوبهم مخالفا بذلك المنطوق الصّريح للآية السّتّين من سورة التّوبة «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ.»، ومتجاوزا أيضا سنّة الرّسول الذي كان يعمل بحكم الآية فيفرض لهم عطاء. ولمّا راجعه الصّحابة في ذلك كان جوابه لهؤلاء الذين تعوّدوا على هبة التّأليف زمن الرّسول «لا حاجة لنا بكم، فقد أعزّ الله الإسلام وأغنى عنكم، فإن أسلمتم وإلاّ فالسّيف بيننا وبينكم»[2].

من الواضح أنّ عمر قد تجاوز المنطوق الحرفيّ للآية ليقرأ القرآن قراءة مقاصديّة، فآستشعر من خلال ذلك أنّ الحكم الذي تضمّنته ليس مؤبّدا وإنّما هو يرتبط بمقصد معيّن كان ضروريّا في وقت من الأوقات وهو تعزيز صفّ الإسلام في بداية الدّعوة وفي ظروف معارضة كان الدّين الجديد فيها أحوج ما يكون إلى النّصرة. ولما تعزّز صفّ الإسلام بعد ذلك بتكاثر الدّاخلين فيه، لم يعد هنالك داع لآستمالة الأنفس بالمقابل المالي؛ فكأنّما الأحكام عنده تدور بدوران مقاصدها؛ وكلّما تحقّق المقصد أمكن التّغاضي عن الحكم بآعتباره وسيلة لا غاية مقصودة لذاتها.

---

1 أحمد أمين، فجر الإسلام، المرجع المذكور، ص 236.

2 اُنظر الخبر في: السّيّد عبد الحسين شرف الدّين، النصّ والآجتهاد، ط 2، بيروت، 1950، ص 74.

ومن مظاهر جرأة عمر على النصّ أيضا تعطيل حدّ السّرقة عام المجاعة (الرّمادة) متجاوزا بذلك منطوق الآية الثّامنة والثّلاثين من سورة المائدة «والسَّارِقُ والسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ.». في هذه الحالة أيضا أدرك عمر مدلول الآية وفق مقصودها لا منطوقها، فعطّل حكمها لأنّ تطبيقه يتعارض مع مقتضيات الواقع والمنطق السّليم، وما تستلزمه مصلحة المسلمين في ظروف مجاعة عامّة.

ومن مظاهرها أيضا العدول عن قسمة أراضي السّواد بين جند الفاتحين وفق قاعدة التّخميس التي نصّت عليها الآية الحادية والأربعون من سورة الأنفال «وَٱعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي القُرْبَى واليَتَامَى والمَسَاكِينِ وَٱبْنِ السَّبِيلِ». وقد فضّل عمر ترك الأراضي الزّراعيّة بين أيدي أصحابها الأصليّين يستثمرونها بمقتضى خبرتهم، ووظّف على محصول الأرض ضريبة الخراج. وقد علّل صنيعه هذا بالمصلحة التي تقتضيها حاجة الأجيال المتعاقبة من المسلمين[1].

هنا أيضا تغلّبت ضرورات الواقع على مقتضى النصّ. ولا شكّ أنّ الإجراء التّشريعي الذي ينسبه المؤرّخون إلى عمر فيما يتعلّق بالتّنظيم الزّراعي لأرض السّواد والذي يقضي بأنّ تبقى الأراضي الزّراعيّة بين أيدي أصحابها مقابل ضريبة الخراج إنّما هو إجراء أملته الضّرورة الموضوعيّة و"السّياسة الشّرعيّة" في تلك اللّحظة التّاريخيّة المهمّة من توسّع الفتوحات، وهي حاجة الدّولة التي هي في طور التّأسيس إلى تنمية مواردها الماليّة ومصادر ثروتها حتّى تتمكّن من تركيز سلطتها وتلبية حاجياتها المتنامية.

إنّ هذه التّشريعات التي صدرت عن عمر بن الخطّاب والتي نحا فيها منحى وضعيّا خالصا تعبّر بوضوح شديد عن الهوّة التي حدثت منذ زمن مبكّر ومنذ أن تسارع نسق التّطوّر، بين النصّ بحجمه القانونيّ المحدود والواقع المتحوّل بوتيرة سريعة. وهي هوّة تسبّبت فيها عوامل تاريخيّة أثّرت في واقع المسلمين وكان من الطّبيعيّ أن يمتدّ أثرها إلى حقل التّشريع. فقد واجه المسلمون في البلاد المفتوحة أنماطا من الحياة ونظما آجتماعيّة وآقتصاديّة جديدة كلّ الجدّة مقارنة بأوضاعهم البدائيّة البسيطة في أرض الحجاز.

---

1 أُنظر الخبر في: أبو يوسف، كتاب الخراج، المرجع المذكور، ص 38.

واجهوا نظاما في الزّراعة والريّ في العراق مخالفا لنظام الريّ في الجزيرة، كما واجهوا على الصّعيد المالي مسائل عديدة ومعقّدة لا تقارن بالأمور الماليّة في الحجاز. وكان لا بدّ لهم من إيجاد حلول للقضايا النّاجمة عن الفتوحات والتي تتعلّق بنظام الجيش ومعاملة المغلوبين والضّرائب المتنوّعة التي تؤخذ منهم بحسب من أسلم منهم ومن بقي على دينه. أضف إلى ذلك مجابهة النّوازل والجنايات وكلّ ما يتعلّق بتراتيب التّقاضي. وقد أشار أحمد أمين إلى المستجدّات التي طرأت في عهد الخليفة عمر بالذّات بقوله «إنّ عمر قد واجه من الأمور المحتاجة إلى التّشريع ما لم يواجه خليفة قبله ولا بعده، فهو الذي على يده فُتحت الفتوح ومُصّرت الأمصار وخضعت الأمم المتمدّنة من فارس والرّوم لحكم الإسلام؛ وهي حالة لم يحدث بعد نظيرها. فكان لعمر من التّشريع في المسائل الاقتصاديّة والسّياسيّة والعمرانيّة ما كان أصلا للفقهاء من بعده.»[1]

لم يكن النصّ خلال الفترة التّأسيسيّة الأولى من تاريخ التّشريع يمارس سلطته المطلقة في حقل الفقه ولا كان الفقهاء يفرضونه على الواقع قسرا أو يطوّعون الواقع له ليّا. وقد فرضت عليهم تعقيدات الواقع من جهة وضمور المضامين القانونيّة في القرآن من جهة ثانية التّعويل على العقل والخبرة وممارسة الرّأي الحرّ، ممّا يسوّغ لنا فعلا ودون مبالغة الحديث عن صبغة وضعيّة نحا فيها التّشريع على صعيد الممارسة بالرّغم من وجود النصّ في متناول أيديهم.

وقد فسّر ابن القيّم مفهوم الرّأي الحرّ بأنّه "ما يراه القلب بعد فكر وتأمّل وطلب لمعرفة وجه الصّواب". وفسّره أحمد أمين بما يشبه ذلك وهو أنّه "ما يرشد إليه الذّوق السّليم ممّا في الأمر من عدل أو ظلم"[2]. وهو في الحالتين معا مفهوم يلتقي في جوهره مع نفس الأسس والمبادئ التي تقوم عليها القوانين الوضعيّة وتحرص على مراعاتها.

وقد اتّخذت ممارسة الرّأي أشكالا مختلفة كالقياس بالمفهوم العملي قبل أن يقنّنه الشّافعي، وهو النّظر والبحث عن الدّليل في حكم مسألة

1 أحمد أمين، فخر الإسلام، المرجع المذكور، ص ص 237-238.

2 أنظر المفهومين في: أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 157.

عرضت ولم يرد فيها نصّ، وكالآستحسان وهو مظهر من مظاهر الرّأي يخرج عن المنطوق الحرفيّ للنصّ كما يتحرّر من قيود القياس ليكون المستند الأساسي فيه مبدأ عامّ من مبادئ الشّريعة وقيمة قارّة من قيمها؛ وقد أنكره الشافعي معتبرا أنّ "من آستحسن فقد شرّع"[1]. وكالمصالح المرسلة وهي "وزن ما يعرض من المسائل بميزان المصلحة أو بأغراض الشّارع العامّة أو بالقواعد الأساسيّة التي جاءت من أجلها الشّرائع، وهو ضرب من الرّأي أو مراعاة العدالة يدعو إلى نوع من حريّة التّشريع"[2]. وكالتّحسين والتّقبيح العقليّين، وهي نظريّة قال بها المعتزلة تمنح العقل قدرة على التّشريع بدلا من النصّ. كلّ ذلك قبل أن يقيّد الشّافعي الرّأي ويحصر دوره في مجرّد القياس على النصّ، ويجعل من القياس الصّورة الوحيدة الممكنة من صور الآجتهاد، لتكون النّتيجة هي حشر العقل ضمن دائرة محدودة لا يتجاوزها هي دائرة النصّ.

جميع هذه الصّور التي تمظهرت فيها ممارسة الرّأي كانت تنافس النصّ سلطته على أرض الواقع التّشريعيّ، بل وتتقدّم عليه في كثير من الأحيان لا في الحالات التي يتعذّر فيها المنطوق الصّريح للنصّ فقط ولكن أيضا في الحالات الكثيرة التي يقتضي فيها الواقع وتقتضي فيها الضّرورة والمصلحة تجاوز النصّ برمّته للآكتفاء بروحه ومقاصده ومبادئه العامّة.

كما أنّ تجاور هذه الصّور داخل حقل التّشريع على آختلاف بين الفقهاء في الأخذ بها وتفاوتهم في درجات إجرائها، ينمّ عن عمليّة مخاض حقيقيّة تتّصل بالعقل ومقدّراته والوظيفة التي يمكن أن يضطلع بها في مجال التّشريع إلى جانب النصّ، وكذلك بحجم الدّائرة التي يُباح له أن يتحرّك فيها. ولا شكّ أنّ ممارسة الرّأي من خلال المظاهر المختلفة المذكورة تحمل دلالات عديدة منها اثنتان مهمّتان، أولاهما تتّصل بطبيعة النصّ القرآني من حيث حدود طاقاته التّشريعيّة، والثّانيّة هي الدّلالة الفكريّة على وجود عقليّة كانت تبدي تحرّرا ملحوظا من سلطة النصّ لتؤسّس للعقل سلطة عظمى

---

[1] ذكره الغزالي في المستصفى، ج 1، ص 274، نقلا عن أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 156.

[2] أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 157.

ووظيفة فاعلة في حقل التّشريع ممّا ينحو به منحى وضعيًا بعيدا عن دائرة الدّين. هذه العقليّة حاول تكريسها المعتزلة من خلال نظريّتهم في التّحسين والتّقبيح العقليّين. وهي ظاهرة واكبت لحظة المخاض، بل كانت من صميمها ومن صميم الجدل الذي كان ثائرا حول الأصول والمصادر والعقل ودوره في حقل التّشريع وحجم الدّور الذي يمكن أن يلعبه. وتمثّل هذه النّظريّة منحى فريدا في الآجتهاد برز إلى جانب المناحي الأخرى. كما أنّها تحمل دلالات مهمّة على الصّعيدين التّشريعي والفكري معا. وقد تمّ تغييبها كليّا في النّظريّة التّشريعيّة، وهو تغييب ينضاف إلى المفهوم الضيّق جدّا للقياس كما آرتضاه الشّافعي ليكونا معا معبّرين عن تحجيم دور العقل وفاعليته في مجال التّشريع.

إنّ هذا التّراجع الذي شهدته سلطة النصّ لفائدة الرّأي الحرّ بمختلف أشكاله وتمظهراته ما آنفكّ يتزايد في ظلّ التّعقيدات المتواصلة التي لابست حياة المسلمين وبفعل التطوّرات التي طرأت عليها من طريق الفتوحات والتّوسّع والآحتكاك بالثّقافات والحضارات التي عايشوها في البلدان المفتوحة. وأصبح دور النصّ يكاد يقتصر على الوظيفة التّبريريّة لإضفاء المشروعيّة على عمليّات الأسلمة المتمثّلة في خلع اللّبوس الدّيني على عمليّة الصّهر التي أنجزها الإسلام في آستيعابه لعناصر تلك الثّقافات والحضارات. وأكثر ما تجلّى هذا الحرص على الطّابع الدّيني مع حلول العبّاسيّين في الحكم نظرا إلى أنّ هؤلاء قد حرصوا هم بدورهم على صبغ حكمهم بالطّابع الدّيني وذلك في إطار الإيديولوجيا التي آعتمدوها في تأسيس شرعيتهم السّياسيّة من خلال مقولة الحقّ الإلاهي. وهو الأمر الذي لم يكن الأمويّون قبلهم حريصين عليه.

وقد لعب الفقهاء سواء في نطاق المدارس الفقهيّة الباكرة أو في نطاق المذاهب الفقهيّة التي تبلورت فيما بعد دورا مهمّا في أسلمة الأنماط الحضاريّة التي صادفها المسلمون في البلدان المفتوحة فـ"عُرضت هذه العادات والتّقاليد على الأئمّة، فعُرضت أمور العراق على أبي حنيفة وأمثاله، وفيها العادات الفارسيّة والعادات النّبطيّة وغيرها. وعُرضت أمور الشّام على الأوزاعي وأضرابه وفيها العادات الرّومانيّة وغيرها وفيها نظم القضاء الرّوماني وما كان يجري في المعاملات وطريقة التّقاضي. وعُرضت أمور مصر على اللّيث ابن سعد وفيها العادات المصريّة والرّومانيّة كذلك ونحو هذا، فكان من

عمل هؤلاء الأئمّة "تسليم" (كذا)[1] هذه العوائد والتّقاليد؛ أعني النّظر إليها بالقواعد العامّة للإسلام، وإقرار بعضها وإنكار بعضها وتعديل بعضها"[2].

من الواضح أنّ الجهد التّشريعيّ الذي بذله الفقهاء طيلة القرن الأوّل الهجريّ وحتّى بعد ذلك لم يسر دوما في اتّجاه البحث عن حلول جاهزة في القرآن - وأنّى لهم ذلك!- لمجابهة الأحداث والتّطوّرات التي شهدها واقع المسلمين على إثر الفتوحات بقدر ما سار في اتّجاه أسلمة الواقع بما يشتمل عليه من أعراف وتقاليد ونظم ومؤسّسات تنتمي إلى حضارات عريقة. وهذا أمر يبدو طبيعيّا جدّا لأنّ القرآن بأحكامه المحدودة التي سايرت الفترة البدائيّة من حياة المسلمين الأوائل في أرض الحجاز لم يعد بمجرّد منطوقه الحرفيّ قادرا على مسايرة المستجدّات وتوفير الحلول الجاهزة لها. كما أنّه لم يكن بوسع المسلمين سلطة وإدارة ومشرّعين أن يلغوا الواقع في البلدان التي فتحوها بآسم الدّين الجديد وأن يرفضوا أو يؤجّلوا التّعامل مع سنن ثقافيّة وحضاريّة ضاربة في القدم. ولعلّ أفضل دليل على ذلك هو أنّ عمليّة الأسلمة ذاتها لم تحدث دفعة واحدة وإنّما أنجزت في كثير من الأحوال بالتّدرّج، من ذلك على سبيل المثال أنّ تعريب الدّواوين الأعجميّة في بلاد الرّوم والفرس وضرب السّكّة الإسلاميّة لم يحدث إلاّ في عهد الخليفة الأمويّ عبد الملك بن مروان (65هـ-86هـ).

وقد كانت عمليّات الأسلمة وصيغ التّبرير الشّرعيّ في آستيعاب النّظم الأجنبيّة تتمّ في أغلب الأحوال بالرّجوع إلى روح الإسلام ومبادئه العامّة كمبدإ المصلحة والعدل. لكن قد يتمّ ذلك أحيانا من خلال القراءات التّأويليّة لنصوص دينيّة يتمّ توظيفها بشكل إسقاطي ما بعديّ بحيث تستوعب الظّاهرة المقتبسة وكأنّها نصّت عليها. ومن أبرز الأمثلة على ذلك مؤسّسة الحسبة في الإسلام، فالثّابت تاريخيّا هو أنّ أصل هذه المؤسّسة رومانيّ وآسم الخطّة الأصلي كما جاء في اللاّتينيّة هو صاحب السّوق أو

[1] استعمل أحمد أمين كلمة (تسليم) قاصدا بها ما قصدناه في السّياق. ولعلّ الأفضل استعمال كلمة (أسلمة) من الإسلام، أي صبغ الظواهر المقتبسة من الثقافات الأخرى بطابع الإسلام دون تغييرها جذريّا، لمجرّد تبريرها وإضفاء المشروعيّة الدّينيّة عليها.

[2] أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 164.

عامل السّوق (agronomos) ثمّ غيّر الفقهاء آسمها وبحثوا لها عن سند شرعيّ في القرآن فوجدوا ضالّتهم في الآيات التي تنصّ على الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، وهكذا بدت وكأنّها مؤسّسة من صميم الإسلام.

تعتبر عمليّات الأسلمة درجة متقدّمة من درجات المرونة التي أبداها جيل الفقهاء الأوّل في إحداث التّوازن بين القرآن من حيث هو مرجع دينيّ ملزم وبين مقتضيات الواقع في سيرورته وتطوّر أوضاعه وفق منطقه وحتميّاته الخاصّة وما يتطلّبه من أطر تشريعيّة تتلاءم معه وتواكب أنساقه. ولعلّهم كانوا في ذلك –وعلى عكس الأجيال المتأخّرة– مدركين لحقيقة الدّين ووظيفته الأصليّة ولطبيعة الشّريعة بآعتبارها جزءا محدودا من الدّين بمفهومه الشّامل؛ كما كانوا مدركين إلى جانب ذلك لأحكام الضّرورة وإكراهات الواقع فـ"صحيح أنّ الله وحده هو المشرّع وأنّ التّعاليم الشّرعيّة التي نزل بها الوحي الإلاهيّ في القرآن الكريم تعاليم أبديّة ثابتة، ولكنّ المسلمين وعلى الرّغم من ذلك سرعان ما وجدوا أنفسهم مضطرّين بحكم الضّرورة للتّوسّع في هذه التّعاليم... وبذلك أحسّوا بالحاجة الشّديدة إلى الآجتهاد في تفسير التّعاليم التي جاء بها القرآن الكريم ووجدوا الطّريق والوسائل التي تعينهم على ذلك"[1].

تلك ملامح بارزة من فقه الشريعة كما مارسه الرّسول ومارسه الصّحابة، وعموما كما مورس خلال الطّور الأوّل التّأسيسيّ للفقه الإسلامي الذي سبق عمليّة التّأصيل، وعلى آمتداد قرنين من الزّمان. وقد تجلّى من خلال تلك الممارسة الحجم الحقيقيّ للسّلطة التي كان يمارسها القرآن، وهو حجم ضئيل بالنّظر إلى منطوقه لا بالنّظر إلى روحه ومقاصده ومبادئه الإنسانيّة العامّة؛ كما تجلّت المرونة الكبيرة التي كان يظهرها هؤلاء الفقهاء في التّعامل مع ضرورات الواقع ومع المستجدّات، سواء من خلال مبدإ المصلحة أو من خلال عمليّات الأسلمة التي واجه بها فقهاء الصّحابة والتّابعين وأئمّة المذاهب بعد ذلك مقتضيات الواقع في البلدان الأجنبيّة التي آمتدّت إليها الفتوحات، معوّلين في ذلك على روح الشّريعة ومبادئها العامّة أكثر من تعويلهم على منطوق النصّ ومكتفين في عمليّة التّبرير بالشّرط الدّيني الأدنى

[1] ن.ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 278.

وهـو ألاّ تكـون الأعـراف والـنّظم وأنمـاط الـسّلوك الـتي صـادفوها في تلـك البلـدان متـصادمة بـشكل صـارخ مـع تعـاليم الـدّين. بهـذه الطّريقـة أمكـن للإسـلام بفـضل فقهائـه أن يـستوعب وأن يـصهر في بوتقتـه أنـساق حـضارتين عظيمـتين وعـريقتين في التّنظيم الـسّياسي والإداري والمـالي والتّشريعي، همـا الحضارة الرّومانيّة البيزنطيّة والحضارة الفارسيّة السّاسـانيّة.

ولقد كان الصّحابة قبل التّابعين، بل والرّسول قبل الجميع أسبق النّاس إلى آنتهاج هـذا النّهج المرن في فقه الشّريعة الذي تجلّى فيه بشكل ملحوظ تقديم المصلحة على منطوق النّصوص والتّعـاطي بكامل السّماحة والتلقائيّة مـع الـضّرورات. بـل إنّ الحقيقـة البـاهرة الـتي ينبغـي أن تـشدّ الآنتبـاه هـي أنّ الجماعة الإسـلاميّة الأولى وعلى رأسها الرّسـول ذاته قد آهتدت إلى الجوهر العميق للشرع، وهو أنّ هنـاك مسافة فاصلة بين أمور الدّين وشـؤون الدّنيا، وأنّ للإنـسان هامـشا مـن حريّـة التّـصرّف يمكـن أن يمـارس فيـه كيانـه بالآعتماد على عقله وخبرته وبمعزل عن دائرة الوحي مادامت ممارسته تلك لا تتعارض مع قواعد السّلوك الجماعي والمبادئ الإنسانيّة العامّة التي تلتقي في جوهرهـا وحقيقتهـا مـع تعـاليم الأديـان. وفي ذلـك إقـرار ضـمنيّ بـأنّ تجربـة الإنسان ورسالته في الحياة لا تقلّ شأنا عن رسالة الأنبياء إذا ما هي آنسجمت مع حقيقة الحياة ونواميس الكون.

تلك هي حقيقة المنزلة التي كانت للقرآن في صميم الممارسة التّشريعيّة، فقد كان حضوره بين أيدي فقهاء المسلمين حضورا مشعًا بهدايته وتعاليمه وروحه ومقاصده أكثر ممّا كان هذا الحضور حضورا قانونيّا محضا. وقد حتّمت الظّروف التّاريخيّة الـتي طرأت في حيـاة المسلمين أن يستوعب الفقهاء الوقائع المتجدّدة بالتّعويل على تلك الرّوح وتلك المقاصد بدلا من البحث عن أحكام حرفيّة أو قوانين صارمة كان القرآن بطبيعته ضنينا بها إلى أبعد الحدود لأنّه كتاب دين وهداية وليس كتاب قانون. هـذه الحقيقة تكشفها الممارسة التّشريعيّة العمليّة ويكشفها تاريخ التّشريع، بينما لا تشي بأيّ ملمح من ملامحها النّظريّة التّشريعيّة كما آستوت على يدي الشّافعي.

وعلى العكس تماما ممّا تقدّمه النّظريّة فإنّ "التّاريخ التّشريعي يُبدي أنّ الظّروف الآجتماعيّة السّائدة كانت ذات تأثير في الفكر الفقهي الإسلامي

في فترة نشأته الأولى وأنّ الفقهاء الباكرين -بصرف النّظر عمّا تأخذ به النّظريّة الفقهيّة التّقليديّة- قد فسّروا القرآن بالفعل في ضوء الظّروف"[1].

في ضوء هذه الحقائق التّاريخيّة يمكن آعتبار العمل التّأصيلي الذي أنجزه الشّافعي وبالرّغم من قيمته العلميّة بمثابة الآنتكاسة مقارنة بما كان عليه فقه الشّريعة على أيدي الرّسول والصّحابة والمدارس الفقهيّة الباكرة. فبعد أن كان هؤلاء متحرّرين بدرجة كبيرة من سلطة النصّ، جريئين في التّعاطي معه جرأة بلغت حدود تعطيل منطوقه الصّريح تغليبا للمصلحة ولضرورات الواقع، جاء الشّافعي ليكرّس على الصّعيد النّظري هذه السّلطة ويعمّق نفوذها ويضفي عليها طابع الحجيّة المطلقة من خلال مسلّمته حول آكتمال التّشريع وشموليّته فيه؛ وكذلك بعد أن كان هؤلاء جميعا متحرّرين نسبيّا من القيود والضّوابط المسبّقة في ما يتعلّق بمرجعيات التّشريع ومنهجيّة ممارسته، جاء الشّافعي ليضع القيود ويحدّ الحدود ويكرّس صرامة المنهج.

لقد كان الواقع التّشريعي قبل لحظة التّأصيل وسيظلّ بعدها أيضا يسير وفق منطقة الخاص مستجيبا للضّغوط الفعليّة والحتميات التي يفرضها الواقع الآجتماعي والحضاري بحيث كان هذا الواقع مؤثّرا إلى حدّ كبير في الممارسة التّشريعيّة. وهذه الممارسة هي التي تعبّر حقّا عن تاريخيّة التّشريع الإسلامي أكثر مما تعبّر عنها النّظريّة التّشريعيّة التي تعامل بواسطتها الشّافعي مع الواقع التّشريعيّ في زمانه وقبل زمانه تعاملا آنتقائيّا مبتسرا وفق ما كان يرتضيه هو ووفق ما يجب أن يكون لا وفق ما هو كائن بالفعل.

إنّ الحضور الضّامر لفاعليّه النصّ على صعيد الممارسة التّشريعيّة وفيما يتّصل بأمور المعاملات خاصّة، وآستناد تلك الممارسة إلى الرأي والخبرة وضرورات الواقع ومقتضيات المصلحة يعطي الآنطباع بأنّ التّشريع في الإسلام كان في حالات كثيرة ينحو منحى وضعيّا وذلك بالرّغم من اللّبوس الدّيني الذي خلعته النّظريّة الشافعيّة عندما جعلت النصّ القرآني مصدره الأساسيّ. هذه الصّبغة الوضعيّة هي التي يعبّر عنها في الآصطلاح الإسلامي "بالسّياسة الشّرعيّة" التي تعني في جوهرها ومجملها ممارسة التّشريع فيما يتّصل بشؤون

---

[1] ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 278.

الدّنيا (عبارة الرّسول) وفق مقتضيات الواقع والمصلحة. وهي وجهة اتّخذها التّشريع منذ زمن مبكّر من تاريخه.

ومثلما غيّبت النّظريّة هذه الحقيقة ساهمت أيضا وإلى حدّ بعيد في تغييب مختلف الرّوافد التي كان لها تأثير في نشأة الفقه الإسلاميّ وتطوّره والتي تؤكّد أنّ العامل الدّيني لم يكن وحده هو العامل الحاسم في السّيرورة التّكوينيّة للتّشريع في الإسلام. هذه الرّوافد تمثّل جزءا مهمّا من تاريخيّة التّشريع وتعزّز من جهة أخرى الانطباع حول توجّهاته الوضعيّة. فما هي الرّوافد والمرجعيات التي استندت إليها الممارسة التّشريعيّة والتي كانت لها مساهمة في تكوين الفقه الإسلامي؟ هذا ما سنراه في المبحث الموالي مع الظّاهرة الثانية.

المبحث الثّاني

تنوّع روافد التّشريع وتعدّد مرجعيّاته في واقع الممارسة التّشريعيّة

لم تكن الممارسة التّشريعيّة على أرض الواقع تستند بشكل مطلق وقسريّ إلى النصّ القرآنيّ، فغاية ما كان مطلوبا سواء في مستوى السّلوكات والتّصرّفات والمعاملات أو في مستوى قبول المؤسّسات والنّظم الأجنبيّة ألاّ يكون ذلك متعارضا مع المبادئ الدّينيّة والأخلاقيّة[1].

يتحدّث المستشرق الألماني "يوسف شخت" عن التّفاوت بين المصادر التّشريعيّة التي قرّرها الشافعي في صلب نظريّته وبين الرّوافد الأخرى التي كان لها حضور تاريخيّ في مستوى الممارسة التّشريعيّة والتي تغذّى منها الفقه الإسلامي فيقول: "وتنقسم هذه الأدلّة حسبما آنتهى إليه الأمر (يقصد النّظريّة) إلى أربعة أنواع: الكتاب والسنّة الإجماع والقياس... ولا يُعترف بمصادر أخرى لا تقلّ شأنا من النّاحيّة التّاريخيّة عن تلك الأدلّة"[2]. وهو ما يعني أنّ تأصيل فقه الشّريعة بحسب التصوّر الذي قدّمه الشّافعي قد حكم بإلغاء جزء هامّ من تاريخ التّشريع بما يشتمل عليه من تعدّد في الرّوافد وتنوّع في المصادر والمرجعيات. وسنشير في ما يلي إلى جملة من تلك الرّوافد التي لم تعترف بها النّظريّة.

1. العُرف:

لم يكن القرآن يحظى بالسّلطة التّشريعيّة المطلقة لا في عهد الرّسول ولا في عهد خلفائه بالمدينة بعد ذلك. والسّبب في ذلك هو أنّ القرآن لم يكن

---

1 أنظر: يوسف شخت، "Introduction au droit musulman"، المرجع المذكور، ص 27-28.

2 يوسف شخت، فصل (أصول)، دائرة المعارف الإسلاميّة، التّرجمة العربيّة، مج 2، ص 265.

وحده وبأحكامه المحدودة كافيا في مجابهة الأوضاع المتجدّدة وفي تقديم الحلول المناسبة للمستجدّات التي طرأت في حياة المسلمين عندما آمتدّت الفتوحات في آتّجاه أمم أجنبيّة متنوّعة الأعراف والثّقافات، عريقة في حضاراتها وتنظيماتها وأعرافها. فكان لا مناص من معايشة تلك الأوضاع وتحقيق ضرب من التّوازن والآنسجام يأخذ بالأعراف ويقرّها ويسعى في ذات الوقت إلى أسلمتها. وبذلك أظهر الفقهاء في هذا المستوى مرونة كبيرة في تحقيق جدليّة النصّ مع الواقع وتوجيه تلك الجدليّة في الآتّجاه المناسب الذي يستوعب عناصر الواقع ولا يجحف بمبادئ النصّ وتعاليمه.

لقد آستمرّ الأخذ بالعرف حتّى في الفترة المدنيّة ذاتها ومنذ حياة الرّسول ولم يظهر بالرّغم من حضور القرآن آهتمام كبير بتغيير القانون العرفي القديم[1]. بل إن الكثير من النّاس كانوا يصرّون على التّمسّك بالعرف ومن ذلك على سبيل المثال نظام التّقاضي القديم الذي كان مألوفا في الجاهليّة وهو التّحكيم[2]. وقد أشار القرآن ذاته إلى هذا الإصرار في قوله: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الذينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ»[3] إلى أن يقول «فلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا»[4].

وبالرّغم من أنّ النّظريّة التّشريعيّة التّقليديّة لا تعترف بالعرف مصدرا للتّشريع، فإنّ مبدأ الآعتراف به على صعيد الممارسة التّشريعيّة كان أمرا واقعا ومصرّحا به، فقد جاء في "فتوح البلدان" للبلاذري (ت 279هـ) "كان أبو يوسف يرى أنّه إذا كانت هنالك في بعض البلدان سنّة قديمة غير عربيّة

---

1 أُنظر في هذا الخصوص، يوسف شخت، Introduction au droit musulman، الفصل الخامس، ص 26 وما بعدها.

2 أُنظر في هذا الخصوص، أحمد أمين، فجر الإسلام، ص 230.

3 النّساء 60/4.

4 النّساء 65/4.

لم يغيّرها الإسلام أو يمحها، وكان النّاس يشتكون للخليفة من أنّها تقلقهم، فإنّ الخليفة ليس مخوّلا لتغييرها"[1].

والحقيقة أنّ التّشريع الإسلامي لم يكن في أخذه بالعرف بدعا من الأمر، فالتّشريع اليهودي قبله قد تسرّبت إليه الأعراف المتداولة في المجتمعات المجاورة والمستمدّة من التّشريعات البابليّة والفرعونيّة[2]. وقد ظلّ التّفاوت قائما بين النّظريّة التّشريعيّة الكلاسيكيّة التي لم تأخذ العرف بعين الاعتبار ضمن مصادرها الأساسيّة وبين تطبيق العرف على صعيد الممارسة العمليّة. وكان هذا الإشكال النّاتج عن التّعارض بين مقتضيات النّظريّة من ناحية ومقتضيات الواقع من ناحية ثانية كثيرا ما يتمّ حلّه بطرق مقنّعة أو بواسطة جملة من "الحيل"[3] كما يسمّيها المستشرق ج. لبسن (G. Libson)، ويتمثّل ذلك في الآلتجاء إلى مصادر تشريعيّة مشروعة ومعترف بها ولكنّها تنطوي في جوهرها على العرف أو مراعاة العرف، ومن ذلك "الاستحسان"، وهو الرّأي الشّخصي الذي يراه الفقيه في خصوص مسألة من المسائل، فكثيرا ما يكون هذا المصدر مبرّرا للأخذ بعرف من الأعراف في مجال التّشريع. ومن ذلك أيضا مبدأ الضّرورة المعترف به والذي يقرّر الفقهاء من خلاله بأنّ "الحرج مرفوع شرعا". كما أنّ العرف قد مورس من خلال السّنة، فقد كان قبل أن تنغلق المدوّنة الحديثيّة بصورة نهائيّة حوالي القرن الخامس الهجري جزءا من السنّة يعبّر عن نفسه من خلال الحديث[4].

ثمّ لم يلبث العرف أن فرض نفسه في الفكر الحنفي، وشاع قولهم "الثّابت بالعرف كالثّابت بالنصّ". وكان الأخذ به يبرّر بواسطة الحديث "ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن". وقد تجسّم الآعتداد بالعرف في العصور الأخيرة وآعتباره مصدرا رسميّا من مصادر التّشريع والقانون من

---

1 البلاذري، فتوح البلدان، ط. ليدن، 1865، ص 448، نقلا عن يوسف شخت، Introduction المرجع المذكور، ص 28.

2 أنظر: الصّادق بلعيد، القرآن والتّشريع، المرجع المذكور، ص 145.

3 أُنظر في هذا الخصوص: مقال (عرف: Urf')، دائرة المعارف الإسلاميّة (النّسخة الفرنسيّة). ط. 2، مج X.

4 أُنظر في هذا الصّدد مقال (عرف) المذكور.

خلال "المجلّة" العثمانيّة التي صدرت سنة 1877م. فقد جمع محرّرو هذه المجلّة أهمّ المقرّرات المتعلّقة بالعرف في الفصول العشرة التي تمثّل جزءا من المقدّمة[1]. كما أنّ النّاظر في مدوّنة أصول الفقه الحديثة يجد ذكرا للعرف بين مصادر التّشريع وإن كان كثير من الدّارسين يصنّفه ضمن ما يسمّى بـ "المصادر التّكميليّة" أو "التّبعيّة" أو الأدلّة المختلف فيها"[2]، وذلك إلى جانب "الآستحسان" و"الاستصلاح" و"شرع من قبلنا".

2. السنّة الحيّة

هذا مصطلح يعبّر به المستشرق الألماني يوسف شخت عن رافد آخر من جملة الروافد التي ساهمت في تغذية الفقه الإسلامي خلال مراحله التّأسيسيّة الأولى وقبل لحظة التّأصيل. وقد آرتبط هذا المفهوم بالمدارس الفقهيّة الباكرة التي بدأت في الظهور خلال العشريات الأولى من القرن الثّاني الهجريّ في مجموعة من الأمصار الإسلاميّة كالمدينة ومكّة والبصرة والكوفة. وكانت الفكرة المركزيّة التي تقوم عليها الرّؤية التّشريعيّة لدى هذه المدارس هي "السنّة الحيّة" للمدرسة (La tradition vivante). ويتمثّل ذلك في العرف الواقعي للجماعة المحليّة. وهو في الحقيقة المفهوم الواسع والأصلي للسنّة في آرتباطه بالتّجارب والخبرات البشريّة المتوّعة بتنوّع الأمكنة والأوضاع الاجتماعيّة والمختلفة بآختلاف العادات والقوانين العرفيّة، وذلك قبل أن يضيّق الشّافعي هذا المفهوم فيجعله منحصرا في تجربة النّبوّة دون غيرها.

وقد كان من أهمّ مميّزات هذه المدارس ظاهرة الآختلاف. وهي ظاهرة طبيعيّة بالنّظر إلى ما يوجد بين تلك المدارس من آختلاف في الخصوصيّات الجغرافيّة والاجتماعيّة. وبالرّغم من الصّبغة الوضعيّة التي اتّخذتها الممارسة التّشريعيّة على أيدي فقهاء تلك المدارس بحكم أخذها بالعرف وآرتباطها بالواقع وبالخبرات البشريّة، فإنّ كلّ واحدة من تلك المدارس سعت إلى إيجاد

---

[1] أُنظر مقال (عرف) المرجع المذكور.

[2] أُنظر على سبيل المثال: وهبة الزّحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج2، دار الفكر للطّباعة والتّوزيع والنّشر، ط. 1، دمشق، 1976.

روابط تصلها بمرجعيات نموذجيّة من الماضي لإضفاء المشروعيّة الدّينيّة على ممارساتها التشريعيّة. وهنا أيضا تظهر الوظيفة الحقيقيّة التي كان يؤدّيها النصّ الدّيني وهي الوظيفة التّبريريّة. ومن هذا المنطلق آرتبطت مرجعيّة أهل المدينة بالفقهاء السّبعة الذين منهم سعيد بن المسيّب وعروة بن الزّبير. وآرتبطت مرجعيّة أهل الكوفة بالصّحابي عبد اللّه بن مسعود. وآرتبطت مرجعيّة مكّة بآبن عبّاس، ومرجعيّة المدينة بشخص عمر بن الخطّاب وآبنه عبد اللّه بن عمر[1].

يعتبر الأخذ بالسنّة الحيّة وجها من وجوه الممارسة العمليّة التي اتّخذها الفقه الإسلامي على صعيد الواقع التّشريعي وبعيدا عن قيود التّنظير. ولكنّ لهذه الممارسة وجوها أخرى من ضمنها القضاء.

3. القضاء

نشأ الفقه الإسلامي، وعلى خلاف ما تصوّره النّظريّة التّشريعيّة وتوهم به نشأة عمليّة أي من خلال الممارسة المرتبطة شديد الآرتباط بالواقع وبضروراته وضغوطاته والتّعقيدات التي ما آنفكّ يشهدها على وتيرة متصاعدة. أو بعبارة أخرى نشأ بمقتضى الواقع لا بمقتضى النصّ ولا بمقتضى منهجيّة مسطورة مسبقة. وكان في مقدّمة من عبّر عن هذا الوجه العمليّ الحيّ للتّشريع في تماسّه اليوميّ المباشر مع حياة النّاس، القضاة.

لقد لعب القضاة الأوائل الذين كانوا موظّفين في الإدارة الأمويّة دورا كبيرا في إنماء المدوّنة التّشريعيّة. ولئن كان هؤلاء القضاة يأخذون بعين الآعتبار وبحسب ما يرونه صالحا أحكام القرآن، فإنّ ممارستهم قد آستندت بشكل أساسيّ إلى الواقع، فكانوا يحكمون بمقتضى الرّأي وبالرّجوع إلى المعاملات العُرفيّة. ذلك أنّ الطّبيعة الرّئيسيّة لعمل القضاة كانت تطبيق الأعراف المحليّة؛ وهي أعراف تختلف من إقليم إسلامي إلى آخر، ولذلك كانت أحكامهم تختلف بآختلاف أعراف تلك الأقاليم، فمن ذلك وعلى سبيل المثال في مجال الأسرة والأحوال الشخصيّة يلاحظ أنّ

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص: يوسف شخت، Introduction، المرجع المذكور، ص 35.

القانون العرفي القبليّ بقي مستحكما في المدينة فكانت إجراءات تزويج المرأة وعقد زواجها حكرا على الرّجال من أفراد أسرتها بحيث لم يكن لها الحقّ في ترويج نفسها، وإنّما كان ذلك بيد وليّها. أمّا في الكوفة فإنّ اختلاط العرقيات فيها وآنفتاحها على الثّقافات المجاورة ومنها الثّقافة الفارسيّة بالخصوص قد أدّى إلى "شيوع نظرة إنسانيّة متفتّحة تبدو إزاءها قيم المجتمع القبليّ الضيّقة غريبة خانقة. لقد آحتلّت المرأة عندهم مكانا أقل تدنّيا وأجيز لها في الزّواج أن تباشر العقد بنفسها دون تدخّل وليّها"[1].

وقد كشف الكندي (ت 350هـ) من خلال عرضه لسير القضاة[2] عن الدّور الكبير الذي لعبه هؤلاء في تكريس الرّأي والأخذ بالعُرف وذلك بحكم احتكاكهم بواقع النّاس والأقضية والنّوازل التي يفرزها هذا الواقع والتي لا يوجد لها مثيل في النصّ يُقاس عليه بله العثور له عن حكم صريح جاهز فيه. فمثّلوا بذلك رافدا أساسيّا من روافد التّشريع الإسلامي. جاء في "كتاب القضاة" للكندي أنّ "عياض بن عبيد اللّه قاضي مصر كتب إلى عمر بن عبد العزيز في صبيّ آفترع صبيّة بأصبعه، فكتب إليه عمر أنّه لم يبلغني في هذا شيء، وقد جعلته لك فآقض فيه برأيك. فقضى لها على الغلام بخمسين دينارا"[3]. وفي الكتاب نماذج أخرى كثيرة معبّرة عن ممارسة التّشريع بالآعتماد على الرأي الحرّ، وعن دور هذا المنحى في نشأة الفقه وتطوّره خلال هذا الطّور المهمّ من تأسيس التّشريع الإسلاميّ قبل تأصيل الأصول. ولعلّ أهمّ دلالة لكلّ ذلك هي أنّ هذا التّشريع لم ينشأ في جزء كبير منه لا في كنف القرآن ولا السنّة وحدهما؛ وإنّما هو نشأ وتطوّر أيضا من خلال ممارسة الرّأي والأخذ بالعرف وبالآعتماد على العقل والخبرة البشريّة.

هذه الدّائرة التّشريعيّة التي تتّسم بالمرونة والواقعيّة قد تقلّصت حدودها بدرجة كبيرة على الصّعيد النّظري وعلى يدي الشّافعي من خلال ما قرّره من أصول وقواعد صارمة، بل إنّ النّظريّة التشريعيّة لم تأخذ أصلا بعين الآعتبار

---

1 ن. ج. كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص ص 53-54.

2 الكندي، كتاب الولاة وكتاب القضاة، مطبعة الآباء اليسوعيّين، بيروت، 1908.

3 المرجع نفسه، ص 334.

مثل هذه العوامل التّاريخيّة –ومنها حصيلة التجارب القضائيّة– التي ساهمت إلى حدّ كبير في تكوين الفقه الإسلامي وإثراء مدوّنته. ومثلما غيّبت النّظريّة الرّافد القضائي فإنّها غيّبت أيضا روافد أخرى مهمّة هي المصادر الأجنبيّة.

4. المصادر الأجنبيّة

ينبغي أن نلاحظ بين يدي هذا العنصر أنّ مسألة الرّوافد الأجنبيّة التي تسرّبت إلى حقل التّشريع الإسلامي وكانت مصدرا من مصادره إلى جانب المصادر الإسلاميّة المعترف بها هي مسألة شديدة الحساسيّة بالنّسبة إلى كثير من الدّارسين المسلمين ومؤرّخي التّشريع الإسلامي، ذلك أنّ نظرتهم الصّفويّة في التّعامل مع تاريخ التّشريع الإسلامي والاقتناع بصبغته الدّينيّة المطلقة قد أنتجت لدى أغلبهم حرجا شديدا في الإقرار بوجود عناصر أجنبيّة أثّرت في الفقه الإسلامي وساهمت في تكوينه. والظّاهر أنّ هذه النّزعة الصّفويّة قد أثّرت في تشكيلها المقرّرات التي ثبّتها الشّافعي في حقل الأصول والتي هيمنت عليها المسلّمات الدّينيّة بحيث كان علماء التّشريع المسلمون ومؤرّخوه يتعاملون مع وقائع التّشريع الإسلامي ومجرياته التاريخيّة بطريقة إسقاطيّة أي من زاوية النّظر التي قرّرتها الثّوابت الأصوليّة –وهي ثوابت صفويّة انتقائية بدورها– لا من زاوية النّظر التاريخيّة الوصفيّة والموضوعيّة.

وفي مقابل النّزعة الإسلاميّة نحا المستشرقون منحى آخر في التّأريخ للتّشريع الإسلامي متجاوزين في ذلك التصوّر الذي تقدّمه النّظريّة التشريعيّة بصبغتها السّكونيّة وبهيمنة الطّابع الدّيني عليها ليركّزوا النّظر بطريقة وصفيّة على مختلف العوامل التّاريخيّة التي كان لها أثر في تشكيل الفقه الإسلامي وليتوقّفوا عند مختلف المصادر التي رفدت التّشريع الإسلامي إلى جانب مصادره الإسلاميّة. وفي هذا السّياق يؤكّد المستشرق الألماني "يوسف شخت" وجود عناصر أجنبيّة كثيرة أثّرت في الفقه الإسلامي وأنّ "العناصر الأجنبيّة التي توجد في التّشريع الإسلامي قد تسرّبت إليه خلال القرن الأوّل الهجري"[1]. ومعنى ذلك أنّ هذه العناصر قد أخذت في التّسرّب منذ زمن مبكّر أي منذ المرحلة التّكوينيّة للفقه وقبل لحظة التّأصيل بزمن مديد.

---

1. يوسف شخت، Introduction، المرجع المذكور، ص 19، الهامش رقم 1.

لقد تعدّدت مصادر هذا التّسرّب فكان منه ما جاء من طريق التّشريع اليهودي ومنه ما جاء من طريق التّشريع الفارسي السّاساني الذي كان بدوره على تماسّ مع الشريعة التلموديّة ذاتها في العراق. ومنه ما دخل من طريق القانونين الرّوماني والبيزنطي ومن قانون الكنائس الشرقيّة[1].

وقد شمل التّأثير[2] المؤسّسات والممارسات القانونيّة وكذلك المفاهيم التّشريعيّة المتداولة في حقل الفقه الإسلامي. فمن المصدر السّاساني آقتبس التّشريع الإسلامي وظيفة الكاتب (Scribe du tribunal). وهي وظيفة ظهرت بالتّزامن مع وظيفة القاضي خلال النّصف الثاني من القرن الأوّل، فكان الكاتب يقوم بمهمّة المساعد للقاضي. ومن عادات السّاسانيّين وتنظيماتهم القضائيّة آقتبس التّشريع الإسلامي في العهد العبّاسي "ولاية المظالم". ومن التّشريعات القديمة في الشرق الأوسط آقتبست الصّيغة القانونيّة (Structure juridique) للعقود وهي المتمثّلة في صيغة الإيجاب والقبول (offre et acceptation). والظّاهر أنّ المسلمين قد تبنّوها عن طريق الممارسات التّجاريّة في العراق.

ومن القواعد الفقهيّة التي تسرّبت إلى التّشريع الإسلامي من المصدر الرّوماني قاعدة "الولد للفراش" وهي تتطابق مع القاعدة القانونيّة الرّومانيّة (Pater est quem muptiae demonstrant)؛ كما تسرّبت إليه أيضا الصّيغة القانونيّة لعقد الإيجار وهي تتطابق مع الأنموذج الرّوماني (Locatio conductio). ومن نفس هذا المصدر يبدو أنّ التّشريع الإسلامي قد آقتبس المفاهيم الثلاثة الأساسيّة في مجال البيع (المكيل-الموزون- المعدود) وهي مفاهيم تتطابق مع المفاهيم الرّومانيّة (quae pondere numero musura constant). كما آقتبس وظيفة "عامل السّوق" التي تحوّلت إلى خطّة الحسبة. ويبدو حسب "يوسف شخت" أنّ مفهوم (Opinio pruduntium) الرّوماني كان بمثابة الأنموذج الذي صاغ على غراره الفقه الإسلامي مفهوم "إجماع العلماء". وقد كان ذلك منذ المدارس الفقهيّة الباكرة.

---

[1] يوسف شخت، Introduction، المرجع المذكور، ص 28.

[2] اُنظر في خصوص ما سنذكره من نماذج لهذا التّأثير، نفس المرجع، ص 29 وما بعدها.

ويذهب "يوسف شخت" إلى أنّ المصدر اليهوديّ كان هو أيضا من جملة الرّوافد التي أثّرت في الفقه الإسلامي. وكان تأثير الشريعة اليهوديّة واضحا خاصّة في المجال الشعائريّ. ومن نفس المصدر اليهوديّ آقتبست مفاهيم تتّصل بطرق التّفكير والآستنباط مثل القياس الذي أُخذ بنفس اللّفظ الذي آستعارته العربيّة؛ ومثل "الآستصحاب" أيضا وكذلك "الاستصلاح".

ومهما كانت مواقف الإنكار من قبل مؤرّخي التّشريع الإسلامي من المسلمين أو مواقف الإقرار من قبل نظرائهم المستشرقين حول حقيقة المؤثّرات الأجنبيّة التي رفدت الفقه الإسلامي، فإنّ الأمر الذي لا شكّ فيه والذي تؤكّده البديهيات التّاريخيّة والنّظرة المقارنيّة الموضوعيّة والمحايدة هو أنّ تلاقح الثّقافات ووجود التّأثير المتبادل بينها هو أمر واقع وطبيعيّ لا في مجال التّشريع فقط ولكن أيضا في مختلف مناحي الحضارة إذا ما توفّرت عوامل التّلاقي بينها وحتّمت الظّروف التاريخيّة ذلك.

لا شكّ أنّ هذا التّلاقح الذي يعدّ أمرا طبيعيّا رغم إنكار المنكرين ومكابرة المكابرين والذي غيّبته هو أيضا النّظريّة التّشريعيّة التّقليديّة كان من أبرز مظاهر الحركيّة والحيويّة التي شهدها التّشريع الإسلامي خلال مراحل تكوينه الأولى. ولقد كان لهذه الحركيّة وجه آخر تمثّل في حريّة الآجتهاد وشيوع روح الجدل والاختلاف والمناظرة. وهي سمة أخرى مهمّة من سمات التّشريع الإسلامي التي طمست النّظريّة معالمها ولكنّها بقيت ماثلة في التّاريخ، وهو ما سنراه مع الظّاهرة الثالثة.

المبحث الثالث
حريّة الاجتهاد وحقّ الاختلاف
وشيوع روح الجدل والمناظرة

يُمتدح الشّافعي عادة في أدبيات المناقب بأنّه أصّل الأصول ووضع قواعد الاستنباط ليكبح من حريّة الاجتهاد ويضع حدّا للاختلاف والخلاف أي بعبارة أخرى لينمّط فقه الشريعة ويحدّد له قوالب وأُطرا تضبط حركته بحيث يتحقّق المقصد الذي كان يطلبه وهو المتمثّل في وحدة الفقه، وهو ذات المقصد الذي امتنع الإمام مالك قبله عن القبول به عندما رفض مطلب الخليفة المنصور ورأى في اختلاف الفقهاء رحمة.

غير أنّ ما صنعه الشّافعي في مستوى التّنظير وامتُدح من أجله (!) لا يمكن أن يحجب التّاريخ وحقائق التّشريع على أرض الواقع وعلى صعيد الممارسة العمليّة. ومن أبرز هذه الحقائق أنّ حريّة الاجتهاد كانت من أهمّ السّمات التي ميّزت تلك الممارسة قبل تأصيل الأصول. كانت هذه الحريّة حقّا من حقوق الفقهاء وحقّا أيضا من حقوق الأفراد في تقليد المجتهد الذي يختارون. وممّا شجّع على هذه الحريّة في الطّور الأوّل خاصّة التّأسيسيّ والمهمّ من أطوار التّشريع الإسلامي عدم تدخّل السّياسة في شؤون الفقه، فالأمويّون كانوا منصرفين إلى أمور الدّولة والسّياسة والإدارة والفتح فلم ينشغلوا بمسألة مأسسة الدّين والفقه كما سيؤول إليه الأمر مع العبّاسيّين بعدهم. كما أنّ العامل الجغرافي كان له هو أيضا دور في تحقيق هذه الحريّة إذ "كان للاختلافات الجغرافيّة دور كبير في الاختلافات الموجودة بين المدارس الفقهيّة الباكرة"[1].

---

1 يوسف شخت، Introduction، المرجع المذكور، ص 12.

وعلى عكس المنطق الذي سيكرّسه الشّافعي والنّمطيّة التي عمل على تأسيسها، فإنّ هذه الحريّة تُعتبر ظاهرة إيجابيّة بكلّ المقاييس إذ كان لها "أثر صالح في نموّ الفقه نموّا يدعو إلى الإعجاب وظهور الآراء القانونيّة بمظهر جليل، وتحليل المسائل تحليلا دقيقا ومراعاة كلّ فقيه حال قومه وبلده ومقتضيات الأحوال حتّى لا تكاد تخلو مسألة من المسائل من آراء متعدّدة، لكلّ دليله ووجهة نظره"[1].

ولقد كان من الطّبيعيّ أن تنتج الحريّة آختلافا وأن يشيع الاختلاف روح الجدل والمناظرة. فكان كلّ ذلك ميزة غالبة على واقع التّشريع منذ عصر الصّحابة وآستمرّ بعد ذلك صُعدا بحيث "كان الاختلاف بين الفقهاء كثيرا وقديما، كان هذا الآختلاف بين الصّحابة... وكانت كلّما أتت طبقة زاد الخلاف لكثرة المسائل المعروضة ولكثرة المفتين"[2].

بدأ الاختلاف منذ عصر الصّحابة وكان ذلك بصدد قضايا عديدة[3] مثل آختلاف عمر وأبي بكر في قتال مانعي الزّكاة، ومثل اختلاف عثمان وزيد ابن ثابت وعليّ في عبد تزوّج حرّة، فهل يعتبر حال الزّوج فيكون أقصى طلاقها طلقتين أو يعتبر حال الزّوجة فيكون أقصى طلاقها ثلاثا؟ ذهب عثمان وزيد إلى الرّأي الأوّل، وذهب عليّ إلى الرّأي الثاني؛ ومثل آختلاف الصّحابة في توريث الإخوة مع الجدّ.

ثمّ كانت الآختلافات بعد ذلك بين فقهاء المذاهب التي كانت متعدّدة قبل أن تنحصر في المذاهب الأربعة السنيّة، فكان منها مذهب الحسن البصري، ومذهب الأوزاعي، ومذهب سفيان الثّوري، ومذهب اللّيث بن سعد، ومذهب سفيان بن عيينة... وقد وُجدت هذه المذاهب على آمتداد القرنين الثاني والثالث.

---

1 أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 174.

2 نفس المرجع والجزء، ص 168.

3 اُنظر في خصوص نماذج من القضايا المختلف فيها: نفس المرجع المذكور ونفس الجزء والصّفحة.

بل إنّ الآختلاف كان ينشأ حتّى في صلب المدرسة الواحدة والمذهب الواحد، ومن ذلك آختلاف أبي يوسف (ت 182هـ) ومحمّد بن الحسن الشيباني (ت 187هـ) بالرّغم من صحبتها لأبي حنيفة وتتلمذهما معا على يديه. وقد كان سبب اختلافهما يعود إلى خصوصيّة المنحى الفكريّ الذي تميّز به كلّ واحد منهما "فقد كان أبو يوسف بتوليه منصب قاضي القضاة رجلا عمليّا على صلة وثيقة بالدّوائر السّياسيّة، على حين كان الشيباني بحسب ميوله باحثا نظريّا في الفقه"[1].

وتفسّر ظاهرة الآختلاف بأسباب عديدة ومتنوّعة منها حريّة النّظر العقلي التي مارسها الفقهاء، ومنها تأثر التّفكير الفقهي بالظّروف البيئيّة السّائدة في كلّ مصر كالذي كان بين المدينة والكوفة، فـ"هذا التّباين بين ظروف الحياة في هذين المجتمعين هو الذي يفسّر كثيرا من أوجه الخلاف بين فقهاء الكوفة وفقهاء المدينة."[2].

ومن هذه الأسباب ما يعود حسب أحمد أمين إلى تفاوت المدارك في فهم لغة القرآن ممّا يتّصل بالألفاظ وتركيب الكلام وتأليف الجمل وحمل الكلام على الحقيقة أو المجاز[3].

لم يكن الآختلاف الفقهي بدعة مقتصرة على الإسلام فقد عرف الاختلافَ فقه الشّريعة اليهوديّة قبله. فالتّلمود الذي يضمّ أحكام الشريعة اليهوديّة يتألّف من جماع التعليقات الناتجة عن فقه التوراة. وقد جمعت هذه التعليقات الفقهيّة أوّل ما جمعت في كتاب "المشنا" الذي يتضمّن أحكام الزّراعة والأعياد السنويّة وأحكام المرأة والطهارة والضّحايا والقرابين. ثم تعاورت "المشنا" تعليقات كثيرة من قبل أحبار اليهود تراكمت مع مرور الزّمن فتألّف منها كتاب فقه آخر هو "الجمارة". ومنهما معا يتألّف التّلمود. غير أنّ "الجمارة" اختلفت في بابل عمّا هي عليه في فلسطين بسبب اختلاف

---

1 ن. ج. كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 77، وأنظر نماذج من هذا الآختلاف، ص ص77-78.

2 نفس المرجع، ص ص 74-75.

3 أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 167.

التفكير الفقهي في هاتين المدرستين؛ ومن ثمّ اختلف تلمود بابل عن تلمود فلسطين.ولم يقم نزاع بين المدرستين بل قبلت كلّ واحدة منهما الأخرى[1].

وقد ساعدت هذه الأجواء الخلافيّة على شيوع روح الجدل والمناظرة وخاصّة بعد أن تبلورت الفوارق بين النّزعة النّصوصيّة والأثريّة التي تمثّلها مدرسة الحديث في الحجاز وعلى رأسها الإمام مالك والنّزعة العقليّة التي تمثّلها مدرسة الرأي في العراق وعلى رأسها أبو حنيفة.

وكانت المناظرات تجري داخل المذهب وخارجه. فمن نماذج الجدل الدّاخليّ نذكر على سبيل المثال المناظرة التي دارت بين الإمام مالك واللّيث ابن سعد فقيه مصر. وهي مناظرة تدور حول الأصول، فقد كان مالك يأخذ "بعمل أهل المدينة" مصدرا للتّشريع في حين كان اللّيث يرفضه. وقد جرت هذه المناظرة من خلال المراسلات؛ وهي تعتبر بحقّ أنموذجا راقيا لآداب الجدل بين الفقهاء[2].

ومن نماذج الجدل خارج المذهب ذلك الذي دار بين محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة والشّافعي حول مسألة الغصب[3]. ولآنخراط الشّافعي نفسه في مناخ الجدل دلالة، وهي أنّ هذا الجدل كان جزءا لا يتجزّأ من الممارسة التّشريعيّة الواقعيّة وطبيعة ملازمة للعمل التشريعي، بالرّغم من أنّ الشافعي قد آختار بعد ذلك وعلى الصّعيد التّنظري التّفكير عكس التّيّار.

---

1 أُنظر في هذا الخصوص: ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 137-138.

2 أُنظر رسالة العتب التي بعث بها مالك إلى اللّيث يلومه فيها على عدم الاخذ بعمل أهل المدينة، في: القاضي، عياض، ترتيب المدارك،تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، 1967، مج 1، ص 64؛ وأُنظر الرّسالة التي ردّ بها اللّيث على الإمام مالك، في:ابن قيم الجوزية، أعلام الموقّعين، تحقيق محي الدّين عبد الحميد، المكتبة العصريّة، بيروت، ج 3، ص 94 وما بعدها.

3 أُنظر وقائع هذه المجادلة في: الفخر الرّازي، مناقب الشّافعي، ص 185، ذكرها أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص ص 169-170.

ومهما كان الموقف المعاكس الذي سيتّخذه الشّافعي فإنّ الجدل والمناظرات الفقهيّة قد لعبت دورا مهمّا في تنشيط الحركة الفقهيّة خلال مراحل تأسيسها فهي قد "وسّعت دائرة الحركة الفقهيّة وكوّنت آراء قانونيّة لها قيمتها"[1].

هكذا إذن يتبيّن من خلال العرض السّابق أنّ هنالك فجوة كبيرة قائمة بين النظريّة التّشريعيّة كما أسّسها الشّافعي وارتضاها منهاجا منمّطا لفقه الشريعة وسايره فيها الأصوليّون من بعده، وبين مختلف العناصر والعوامل الخارجة عن صلب النّظريّة والتي كان لها تأثير مباشر في نشأة التّشريع الإسلامي وتطوّره؛ أو لنقل بعبارة أخرى فجوة بين الأنموذج المثالي الذي صاغه الشّافعي من خلال تقنينه لمصادر التّشريع وآليات فقه النّصوص الشرعيّة، وبين الواقع، واقع الممارسة الفقهيّة الفعليّة سواء قبل لحظة التّأصيل أو بعدها؛ وهي ممارسة جاءت على نحو حركيّ حيّ ومبدع لا تعكسه النّظريّة، وتأثّرت بروافد تشريعيّة متنوّعة خارجة عن الدّائرة الضيّقة للنّظريّة كما صمّمها الشّافعي. ومن ضمن هذه الرّوافد رأينا العرف بمعناه العامّ والرّأي المتحرّر من القيود والحدود التي سيكبّله بها الشّافعي عندما حصره في مجرّد القياس على النّصوص باعتماد نظريّة الأصل والفرع، ورأينا كذلك المؤثّرات التي تسلّلت إلى الدّائرة التّشريعيّة الإسلاميّة من التّشريعات الأجنبيّة التي سبقتها أو زامنتها كالتّشريع اليهوديّ والتّشريع الرّوماني خاصّة. هذه الرّوافد والمؤثّرات المختلفة قد غيّبتها النّظريّة التّشريعيّة وغيّبها التّأصيل والتّقنين. ولكنّها تبدو لدارس تاريخ التّشريع الإسلامي حاضرة بكثافة وفاعلة إلى حدّ كبير في السّيرورة التّكوينيّة للرّصيد الفقهي الإسلامي. وهي الممثّلة بحقّ لتاريخيّته.

غير أنّ الشّافعي أبى إلاّ أن يقدّم تصوّرا للقانون الإسلامي منفصلا عن الاعتبارات التّاريخيّة؛ فالقانون في اعتباره وفي اعتبار النظريّة الإسلاميّة التّقليديّة عموما هو أحكام الله المنزّلة التي أوجبها على عباده. ومن ثمّ فهي سابقة في وجودها لوجود الدّولة وهي حاكمة للمجتمع الإسلامي لا محكومة. وقد ترتّب على ذلك غياب النّظر إلى تطوّر القانون والتّشريع في

---

[1] أحمد أمين، ضحى الإسلام، المرجع المذكور، ج 2، ص 170.

ذاته بآعتباره ظاهرة تاريخيّة وثيقة الصّلة بتطور المجتمع ونموّه[1]. وظلّ نظر الشّافعي مشدودا إلى بؤرة الوحي وتجربة النبوّة والسّلف فصاغ تصوّرا للتّشريع أقرب إلى المثال منه إلى الواقع.

ومن غريب المفارقات أنّ المتأمّل في كتب تاريخ التّشريع الإسلامي التي يصنّفها علماء المسلمين، وعلى العكس تماما ممّا يكتبه المستشرقون في نفس هذا الحقل، يلاحظ غلبة النّزعة الصّفويّة عليها، إذ أنّ أصحاب تلك الكتب يصرّون إصرارا شديدا على فكرة "نقاء" التّشريع الإسلامي من كلّ أثر خارج عن مصادره الخاصّة به وفي مقدّمتها المصادر النّصيّة الدّينيّة (القرآن والسنّة)، وأنّه نشأ وتطوّر في كنف تلك المصادر وحدها من خلال عمليّة توليد ذاتيّة خالصة. ولذلك نجد هؤلاء الدّارسين يبدون شديد الآمتعاض كلّما طرحت على مسامعهم قضيّة المؤثّرات الخارجيّة وإمكان أن يكون الفقه الإسلامي قد تفاعل معها على نحو من الأنحاء. وقد بدا لنا أنّ تلك الكتب تتعامل مع تاريخ التّشريع وهي واقعة تحت تأثير التّصوّر النّظري الذي أسّسه الشّافعي والذي غابت فيه مثل تلك المؤثّرات بمختلف أبعادها الجغرافيّة والتّاريخيّة والثّقافيّة والتي بدأت تفعل فعلها في سيرورة التّشريع الإسلامي منذ عصر الصّحابة والتّابعين والمدارس الفقهيّة الباكرة التي تأسّست في الأمصار الإسلاميّة.

وبعد، ألا يجوز لنا، بعد الذي بينّاه أن نعتبر أنّ التّشريع الإسلامي قد نشأ وتطوّر على صعيد الممارسة العمليّة نشأة وضعيّة وأنّ اللّبوس الدّيني الذي خُلع عليه ليس سوى تبرير لإنجازات بشريّة في حقيقتها وجوهرها؟ أفلا يجوز بالتالي أن نرى في العمل التّأصيلي الذي أنجزه الشافعي مجرّد تصعيد للواقع نحو مثال وأنموذج ينسجم مع أفق الانتظار الدّيني المهيمن على العقل الإسلامي في أطوار تكوينه الأولى؟

[1] أُنظر في هذا الخصوص، ن. ج.كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 18.

الخاتمة

وبعد، فما حاصل الذي آنتهينا إليه وقد فرغنا من تحليل العمل الذي أنجزه الشّافعي في حقل التّأصيل لفقه الشريعة؟ وما هي الدّلالات والأبعاد التي ينطوي عليها هذا العمل؟

لمّا كان التّأصيل البياني لفقه الشّريعة قد شمل على يدي الشّافعي جانبين أساسيّين يتعلّق أوّلهما بتأصيل سلطة القرآن وتثبيت حجيّته بآعتباره مصدرا رئيسيّا للتّشريع في الإسلام، ويختصّ الثّاني بضبط آليات تفسير الخطاب الشرعي وتحديد الأدوات المنهجيّة المعتمدة في فقهه، فإنّه يمكن لنا أن نستجمع أهمّ النّتائج التي أسفرت عنها عمليّة التّأصيل حول محورين رئيسيّين، المحور الأوّل هو الأصل من جهة المفهوم والوظيفة، والمحور الثاني هو منهجيّة فقه الأصل. من جماع تفاريع هذين القطبين تكوّنت النّظريّة التّقليديّة حول فقه الشريعة، فجاءت بحكم طبيعتها تلك متعالية على التّاريخ لا تعبّر بكامل الأمانة عن حقيقة الممارسة التّشريعيّة في مجرياتها العمليّة على صعيد الواقع التّشريعيّ، فكان أن حدثت الفجوة بين أنموذج مثاليّ أراده الشافعيّ وآقتضته مأسسة الفقه والدّين في زمانه، وبين واقع تشريعيّ تاريخيّ كثيف الدّلالة يحمل تاريخيّة التّشريع الإسلامي بآمتياز شديد. وهذا محور تأليفي ثالث.

1. النّتائج في مستوى الأصل

لعلّ أهمّ ما أنجزه الشافعيّ في هذا المستوى وكان في مقدّمة المسلّمات التي دافع عنها وعمل على تثبيتها هو تأصيل السّلطة التشريعيّة المطلقة للنصّ القرآني وتقرير آكتمال التّشريع فيه بصورة شاملة وبصفة مؤبّدة؛ فآل به هذا التّصوّر إلى آعتبار القرآن مدوّنة قانونيّة. وقد كان لذلك آستتباعات خطيرة في مستوى مفهوم النصّ وفي مستوى فقه النصّ على السّواء. فهو من خلال التّعاطي القانونيّ مع القرآن وقصر الآهتمام على هذا البعد المحدود فيه يكون قد آنزاح بنصّ الوحي عن مفهومه الأصلي والأصيل وهو أنّه كتاب دين أوّلا وآخرا وبالمعنى الشّامل للكلمة لا بالمفهوم القانونيّ الضيّق الذي حشره فيه الشّافعيّ وحصرته فيه القراءة الفقهيّة.

هذا المفهوم الذي خلعه الشافعيّ على القرآن كان سببا مباشرا في تضييق مفهوم الفقه، إذ آنتقل هذا المفهوم على يديه من معناه العامّ وهو فقه الدّين بأبعاده المختلفة التي عبّرت عنها مضامين القرآن المتعدّدة، إلى المعنى الضيّق والمحدود الذي يتوقّف عند البعد التّشريعي أي ما يسمّيه الفقهاء بالأحكام العمليّة المرتبطة بمجالي العبادات والمعاملات.

وقد تضافر مفهوم النصّ عند الشافعيّ مع التّضييق الذي شهده مفهوم الفقه على يديه لتجريد النصّ القرآني من أبعاده الأخرى المتّصلة بالجوانب العقديّة والرّوحيّة والأخلاقيّة والقيميّة التي تعتبر من أهمّ مكوّنات الخطاب القرآني إلى جانب البعد القانوني المحدود فيه.

من جهة ثانية أدّى الأخذ المسلّم بحجيّة القرآن إلى تجريد النصّ من تاريخيّته وذلك أنّ الشّافعي وبحكم المسلّمات الكلاميّة التي آنطلق منها قد ضرب صفحا عن المعطيات التّاريخيّة التي حفّت بالسّيرورة التّكوينيّة للنصّ وكان لها أثر كبير في تشكّله. وهي سيرورة تثير إشكاليات عديدة من شأنها أن تفضي إلى خلخلة الثّوابت التي بنى عليها الشّافعي تأصيله للقرآن.

من خلال المفهوم الذي خلعه الشّافعي على النصّ القرآني، ومن خلال الوظيفة القانونيّة التي ناطها به يكون الشافعيّ قد وضع -على الأقلّ من النّاحية النّظريّة- حجر الأساس لنمط تشريعيّ مخصوص في الثّقافة الإسلاميّة هو التّشريع الدّينيّ الذي يستمدّ أصوله وفلسفته من المرجعيّة الشرعيّة. وستظلّ هذه المرجعيّة مستندا للتّشريع في البلاد الإسلاميّة مع تفاوت دائم بين النّظريّة والتّطبيق. ولكن ما لبثت أن تراجع مفعولها وتقلّص أثرها تدريجيّا في العصر الحديث مع تسرّب القوانين الوضعيّة الغربيّة التي ستنافس الفقه التقليديّ سلطته في عقر داره بفعل الغلبة الحضاريّة التي رجحت كفّتها بصورة قاهرة لفائدة الغرب، وكان فرض أنساقها التّشريعيّة على العالمين العربي والإسلامي وجها من وجوه تلك الغلبة. وبذلك حلّت القوانين الوضعيّة المستمدّة من المجلاّت القانونيّة الغربيّة محلّ التّشريع الدّيني حتّى في الأقطار الإسلاميّة التي لا تزال تسجّل في ديباجات دساتيرها شعار الآنتساب إلى المرجعيّة الفقهيّة التّقليديّة؛ ذلك أنّ العمل بالقوانين الوضعيّة

على صعيد الممارسة التّشريعيّة الفعليّة قد أصبح جزءا من الواقع الآجتماعي المعلمن في البلدان العربيّة والإسلاميّة[1].

2. النّتائج في مستوى منهجيّة فقه الأصل

في مقدّمة النّتائج التي يمكن أن نخرج بها في هذا المستوى هو أنّ الشافعيّ قد أخضع فقه القرآن للمنهج البيانيّ، وهو منهج يقوم في جوهره على إشكاليّة اللّفظ والمعنى أي على القراءة الحرفيّة المركّزة على آستنطاق الألفاظ وآستثمارها في تقنين الأحكام العمليّة التي تلبّي حاجة المؤسّسة الفقهيّة. وقد نجم عن هذه النّزعة البراغماتيّة في التّعامل مع النصّ القرآني أن آكتست تلك الأحكام مسحة من الجفاف بسبب آجتثاثها من نسيجها الأصليّ داخل مهادها القرآنيّ؛ وهو نسيج جاءت متعالقة فيه تعالقا عضويّا مع منظومة من القيم الرّوحيّة والأخلاقيّة غيّبها فعل التّقنين.

وسيتكشّف مع مرور الزّمن أنّ المنهج البيانيّ الذي وظّفه الشّافعي في فقه الشّريعة والقائم في جوهره على الآليات اللّفظيّة واللّغويّة هو في مقدّمة العوامل المسؤولة عن المأزق أو الطّريق المسدود الذي سينتهي إليه التّشريع الإسلامي بصورة تدريجيّة، وهو الذي يعبّر عنه في الآصطلاح التّقليدي بغلق باب الآجتهاد. والحقيقة أنّ باب الآجتهاد لم يغلقه أحد، ولم تكن هنالك سلطة تمتلك مفاتيح إغلاقه. وإنّما هو قد آنغلق من تلقاء نفسه بفعل التّكلّس الذي آعترى المنهج البيانيّ المستخدم في الآستنباط لأنّه آستنفد جميع طاقات النصّ، ففقد نجاعته في المزيد من آستثمار مضامينه، وتبيّن أنّ الأدوات اللّفظيّة والقراءة الحرفيّة قد بلغت منتهاها وأصبحت مداخل غير ملائمة لضمان ديمومة النصّ وحضوره المستمرّ في ساحة التّشريع ليؤدّي وظيفته التّبريريّة. وكان لا بدّ للعقل الفقهي من أن يبحث عن مسالك جديدة لفقه النصّ والمحافظة على التّوازن بين حضور النصّ مرجعا للتّشريع والواقع بتحوّلاته ومقتضياته المتجدّدة. فكان أن وجد العقل الفقهي الإسلامي ضالّته في القراءة المقاصديّة التي أسّسها الشاطبي (ت 790هـ) وحوّل مركز الثّقل

---

[1] أُنظر في هذا الخصوص: عبد المجيد الشّرفي:

La sécularisation dans les sociétés arabo-mulsumanes, in Islamo-christiana, n° 8, 1982.

فيها من المنهج البياني وإشكاليّة اللّفظ والمعنى إلى المقاصد الشّرعيّة العامّة أي إلى الأخذ بروح النصّ بدلا من منطوقه الحرفيّ.

لكن ينبغي أن نلاحظ أنّ الرّؤية المقاصديّة التي أسّسها الشاطبي بديلا عن الرّؤية البيانيّة لم تفرض نفسها بشكل فاعل لا على الصّعيد النّظري ولا على الصّعيد العمليّ. فعلى الصّعيد النّظري يبدو أنّ العقل الفقهي قد آثر التّمسّك بنفس التّصوّر التّقليدي الذي رسمه الشافعي؛ ويكفي الرّجوع إلى كتاب "الموافقات"[1] للشاطبي ذاته للتأكّد من ذلك، فالنّظريّة المقاصديّة ظلّت قابعة على هامش المنظومة الأصوليّة التّقليديّة ولم تتغلغل في جسم علم الأصول التّقليدي فتفجّر بنيته الدّاخليّة وتحدث نقلة نوعيّة حقيقيّة[2].

أمّا على صعيد الممارسة فإنّ المتابع لتاريخ التّشريع في عصر الشاطبي وبعده أيضا، يلاحظ أنّ الرّؤية المقاصديّة لم تنتج على يديه ولا على أيدي باقي الفقهاء فقها مقاصديّا حقيقيّا يحلّ محلّ الفقه التّقليدي الذي دخل بدون رجعة في مرحلة من العقم بفعل التّقليد وتوقّف حركة الاجتهاد المطلق. ويمكن أن نستثني من ذلك بعض الفتاوى المحدودة التي أصدرها الشاطبي نفسه والتي أخذ فيها بمبدإ المصلحة[3].

وستستمرّ عزلة المقاصد عن جسم علم الأصول التقليدي في العصر الحديث بالرّغم من تفطّن الأصوليّين المحدثين إلى أهميّة النّظريّة المقاصديّة وسعيهم إلى إحيائها في ضوء المستجدّات والقضايا التي طرحت على فكر النّهضة. ولم تنفع دعوة الفقيه التّونسيّ محمّد الطّاهر ابن عاشور إلى تأسيس "علم مقاصد الشّريعة" ليكون بديلا عن علم الأصول التقليدي؛ فالنّاظر في مدوّنة أصول الفقه الحديثة يلاحظ أنّ الاهتمام بالمقاصد فيها لا يمثّل سوى مبحث ضئيل الحجم تذيّل به المباحث التقليدية.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، 4ج، دار المعرفة، لبنان، د.ت.

[2] خصّص الشاطبي قسما من كتابه هو الجزء الثاني في الطّبعات المتداولة لكتاب الموافقات، وهو بعنوان "كتاب المقاصد" ويمثّل الجزء المخصّص لمسألة المقاصد من النّاحية الكميّة نسبة الرّبع، في حين أنّ الثلاثة أرباع المتبقيّة لم يخرج فيها الشاطبي عن المباحث الأصوليّة التّقليديّة.

[3] أنظر: فتاوى الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط 2، تونس، 1985 (ط. 1، 1984).

3. النّتائج في مستوى علاقة النّظريّة بالواقع

لعلّ أهمّ ما آنتهينا إليه في خصوص هذه النّقطة هو أنّ عمليّة التّأصيل التي أنجزها الشافعي في حقل فقه الشريعة قد غاب فيها بصفة كاملة البعد التّاريخيّ، فآكتسبت بذلك طابعا دينيّا محضا وصبغة سكونيّة آنطمست فيها معالم الحركيّة التي كانت تميّز الممارسة التّشريعيّة سواء من خلال حريّة الاجتهاد وحقّ الآختلاف وشيوع روح الجدل والمناظرة، أو من خلال الرّوافد الأجنبيّة التي تغذّى منها الفقه الإسلامي. وهو ما أدّى إلى حدوث فجوة بين النّظريّة والواقع أي بين أنموذج مثاليّ صاغه الشافعي بطريقة انتقائيّة ووفق ما ينبغي أن يكون من وجهة نظره، وبين واقع تشريعيّ يسير في آتّجاه مغاير تماما تحكمه إكراهات وحتميات مرتبطة بحركة التّاريخ وتحوّلات المجتمع الإسلامي، فقد "أضفت النّظريّة الأصوليّة التقليديّة لونا من القداسة على جميع جوانب النّظام الفقهيّ المتضمّن في النّصوص المحتجّ بها من حيث كونها التّعبير الكامل عن الشّرع. مع أنّ البحث التّاريخيّ يظهر أنّ القدر الأعظم من هذا النّظام قد نشأ من واقع الأعراف ورأي الفقهاء وأنّ ربطه بنصوص الشّرع نوع من التّكلّف"[1].

وما آنفكّت الفجوة تتّسع بين النّظريّة والممارسة الفقهيّة التي آتّخذت منحى كانت فيه أكثر آستجابة لضرورات الواقع منها إلى شروط النّظريّة. بل إنّ هذه الفجوة أصبحت مع مرور الزّمن قائمة لا بين الأصول النّظرية والممارسة التشريعيّة فقط وإنّما أيضا بين التّشريع الإسلامي برمّته أي فقها وأصولا وبين الواقع التّاريخيّ المتحوّل بآستمرار إلى أن انتهى الأمر بالفقه الإسلامي في العصر الحديث إلى طريق مسدود فأصبح جزءا من التّراث يدرسه الدّارسون وشعارا وجدانيّا يلبّي لدى بعض الشّرائح حنينا لآستعادة الماضي مستنسخا، وهيهات!

---

[1] ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، المرجع المذكور، ص 117.

قائمة المصادر والمراجع

أوّلا: العربيّة والمترجمة

1. **القرآن الكريم**

2. **إبراهيم الأبياري**، تاريخ القرآن، دار الشّروق، بيروت، د.ت.

3. **محمد إقبال**، تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، القاهرة، 1955.

4. **الآمدي**، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت 1985.

5. **أحمد أمين**:

- فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 11، بيروت، 1975.
- ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، ط. 10، بيروت، د.ت.

6. **كارل بروكلمان**، تاريخ الشّعوب الإسلاميّة، نقله إلى العربيّة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكّي، دار العلم للملايين، ط. 12، بيروت، 1993.

7. **ريجيس بلاشير**، القرآن، نقله إلى العربيّة رضا سعادة، دار الكتاب اللّبناني، ط. 1، بيروت، 1974.

8. **الصّادق بلعيد**، القرآن والتّشريع، قراءة جديدة في آيات الأحكام، مركز النّشر الجامعي، ط. 2 منقّحة، تونس، 2000.

9. **موريس بوكاي**، القرآن الكريم والتّوراة والإنجيل والعلم، دار المعارف، ط. 4، لبنان، 1977.

10. الجرجاني، التّعريفات، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1977.

11. عبد المتعال الجابري، شطحات مصطفى محمود في تفسيراته العصريّة، دار الاعتصام، القاهرة، 1976.

12. إ. جولد سيهر، مذاهب التّفسير الإسلامي، تعريب عبد الحليم النجّار، دار اقرأ، ط. 3، بيروت، 1983.

13. طنطاوي جوهري، الجواهر في تفسير القرآن الكريم، 13 مج، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، د.ت.

14. محمّد بن الحسن الحجوي، الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي، 4ج، الرّباط، 1340هـ-1345هـ.

15. محمّد الخضري:

- أصول الفقه، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 1988.
- تاريخ التّشريع الإسلامي، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1988.

16. ابن خلدون، المقدّمة، دار الجيل، بيروت، د.ت.

17. محمّد أحمد خلف اللّه، الفنّ القصصي في القرآن الكريم، مطبعة الأنجلو. ط. 3، القاهرة، 1965 (ط. 1، 1952).

18. عبد الوهّاب خلاّف، علم أصول الفقه، مكتبة الدّعوة الإسلاميّة، ط. 3، القاهرة، د.ت (ط. 1، 1942).

19. مصطفى سعيد الخن، دراسة تاريخيّة للفقه وأصوله، الشركة المتّحدة للتّوزيع، ط. 1، دمشق، 1984.

20. أمين الخولي، التّفسير، نشأته، تدرّجه، تطوّره، دار الكتاب اللّبناني، ط. 1، بيروت، 1972.

21. محمّد حسين الذّهبي، التّفسير والمفسّرون، 2ج، دار إحياء التّراث العربي، ط. 2، 1976.

22.**رشيد رضا**، تفسير القرآن الحكيم المشهور بتفسير المنار، 12ج، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، ط. 1، بيروت، 1999.

23.**محمود أبوريّة**، أضواء على السّنة أو دفاع عن الحديث، ط. 3، القاهرة، د.ت.

24.**وهبة الزّحيلي**، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر للطّباعة والتّوزيع والنّشر، ط. 1، دمشق، 1986.

25.**الزّركشي**، البرهان في علوم القرآن، 4 ج، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1988.

26.**نصر حامد أبوزيد**:

- مفهوم النصّ، دراسة في علوم القرآن، المركز الثّقافي العربي، ط. 1، بيروت، 1990.
- التّفكير زمن التّكفير، سينا للنّشر، ط. 1، القاهرة، 1995.

27. **محمّد علي السّايس**، تفسير آيات الأحكام، نشر محمّد علي صبيح، د.ت.

28.**السّجستاني**، كتاب المصاحف، تحقيق آرثر جفري، المطبعة الرحمانيّة، ط. 1، مصر، 1936.

29.**ابن سعد**، الطبقات الكبرى، 8ج، دار صادر، بيروت، د.ت.

30.**السّيوطي**:

- الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار التّراث، القاهرة، 1985.
- تاريخ الخلفاء، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.

31.**الشاطبي**:

- الموافقات، 4 ج، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الفتاوى، تحقيق محمد أبي الأجفان، ط. 2، تونس، 1985.

32.الشّافعي:

- الرّسالة، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر، مكتبة دار التّراث، ط. 2، القاهرة، 1979.

- أحكام القرآن، جمع البيهقي، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1980.

33.عبد المجيد الشرفي:

- الإسلام والحداثة، دار الجنوب للنّشر، ط. 3، تونس، 1998.

- لبنات، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994.

34.مصطفى شلبي، مدخل في الفقه الإسلامي، الدّار الجامعيّة، ط. 1، 1985.

35.صبحي الصّالح:

- مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، ط. 17، بيروت، 1988.

- علوم الحديث ومصطلحه، بيروت، 1981.

36.محمّد توفيق صدقي، الإسلام هو القرآن وحده، مجلّة المنار، مج 9، 1906.

37.محمّد طاع اللّه، أصول الفقه عند المحدثين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان، 2000.

38.الطّبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1992.

39.محمّد الطّاهر ابن عاشور:

- تفسير التّحرير والتّنوير، 30 ج، الدّار التّونسيّة للنّشر، ط. 2، 1984.

- مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، الشّركة التّونسيّة للتّوزيع، ط. 3، تونس، 1988.

40.محمد عبده:

- الإسلام والنّصرانيّة مع العلم والمدنيّة، دار الحداثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط. 2، لبنان، 1983.

- رسالة التّوحيد، ط. المنار، ط. 17، القاهرة، 1376هـ.

41.د. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات أصول الفقه عند المسلمين، 2 ج، مكتبة لبنان ناشرون، ط. 1، بيروت، 1998.

42.ابن العربي، أحكام القرآن، 4 ج، دار الفكر، ط. 3، 1972.

43.محمّد سعيد العشماوي:

- أصول الشّريعة، دار مدبولي، القاهرة، 1983.

- الإسلام السّياسي، سينا للنّشر، القاهرة، 1987.

- الرّبا والفائدة في الإسلام، سينا للنّشر، القاهرة، 1988.

- معالم الإسلام، سينا للنّشر، 1989.

- الخلافة الإسلاميّة، سينا للنّشر، القاهرة، 1990.

- جوهر الإسلام، سينا للنّشر، القاهرة، 1992.

44. جابر عصفور، ضدّ التّعصّب، المركز الثّقافي العربي، ط. 1، بيروت، 2001.

45. د. جمال عطيّة ود. وهبة الزّحيلي، تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، ط. 1، دمشق، 2000.

46. الغزالي:

- المستصفى، دار إحياء التّراث، ط. 3، بيروت، 1993.

- إحياء علوم الدّين، دار الفكر، ط. 1، بيروت، 1986.

47. توفيق حسن فرج، القانون الرّوماني، الدّار الجامعيّة، بيروت، 1985.

48. حسين فهيم، قصّة الأنتروبولوجيا، فصول في تاريخ علم الإنسان، عالم المعرفة، عدد 98، الكويت، 1980.

49. سيزا قاسم، الهرمينوطيقا والتّأويل، دار قرطبة للطّباعة والنّشر، ط. 2، الدّار البيضاء، 1993.

50. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 4 ج، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط. 3، القاهرة، 1987.

51. ابن كثير، التّفسير، دار قتيبة، ط. 1، بيروت، 1990.

52. ن. ج كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلامي، ترجمة أحمد سراج، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط. 1، بيروت، 1992.

53. ابن مجاهد، كتاب السّبعة في القراءات، تحقيق د. شوقي ضيف، دار المعارف، ط. 2، منقّحة، القاهرة، د.ت.

54. محمد سالم محسن، تاريخ القرآن الكريم، مؤسّسة شباب الجامعة، الإسكندريّة، د. ت.

55. صبحي محمصاني، الأوضاع التّشريعيّة في الدّول العربيّة ماضيها وحاضرها، دار العلم للملايين، ط. 4، مزيدة ومنقّحة، بيروت، 1981 (ط. 1، 1957.).

56. مصطفى محمود، القرآن، محاولة لفهم عصري، بيروت، 1970.

57. ابن النّديم، الفهرست، دار المسيرة، ط. 3، 1988.

58. النّيسابوري، أسباب النّزول، دار الفكر العربي، ط. 1، بيروت، 1992.

59. **زيغريد هونكة**، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمه من الألمانيّة فاروق بيضون وكمال دسّوقي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1981.

60. **عبد الجواد ياسين**، السّلطة في الإسلام، العقل الفقهي السّلفي بين النصّ والتّاريخ، المركز الثّقافي العربي، ط. 1، بيروت، 1998.

61. **أبو يوسف**، كتاب الخراج، دار بوسلامة للطباعة والنّشر والتّوزيع، تونس، د. ت.

ثانيا: المراجع الأجنبيّة

1. **Gabriel Abitol**, Logique du droit talmudique, éd. Des sciences hébraïques, Paris, 1993.

2. **Marie Bernand**, Actualisation de la science du Kalãm et des Usũl al-fiqh, in actes du colloque :Défi à la philosophie, défi de la philosophie, Tunis, 11-17 avril, 1988, éd. C.E.R.S, 1989.

3. **Régis Blachère**, Introduction au coran, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

4. **Maurice Bucaille et Mohamed Talbi**, Réflexions sur le coran, éd. Seghers, Paris, 1989.

5. **Abdelmajid Charfi**, La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes, in Islamo-Christiana, n° 8, 1982.

6. **Malek Chebel**, L'Islam et la raison, Tempus, août, 2006.

7. **Wilhelm Dilthey**, Origine et développement de l'herméneutique, le monde de l'esprit, Paris, 1947.

8. **H. G. Gadamer**, vérité et méthode, éd. Seuil, 1976.

9. **Roger Garaudy**, Intégrismes, éd. Pierre Belfond, Paris, 1990.

10. **J. Gaudemet**, Les naissances du droit, le temps, le pouvoir et la science au service du droit, Paris, 1977.

11. **Glaude Gilliot**, Portrait mythique d'Ibn 'Abbās, in Arabica, T. XXXII (1985).

12. **Goldziher**, Le dogme et la Loi de l'Islam, Paris, 1920.

13. **Gabriel Martinez Gros**, Mahomet, Prophète et Guerrier, in les collections de l'histoire, n° 30. Janvier-Mars, 2006.

14. **Paul Poupard**, Dictionnaire des religions, P.U.F. Paris, 1984.

15. **Alfred-Louis de Prémare** :

i. Les fondations de l'Islam, éd. Seuil, Paris, 2002.

ii. Aux origines du Coran, Cérès éditions, Tunis, 2005.

16. **Paul Ricœur** :

i. De l'interprétation, éd. Seuil, Paris, 1965.

ii. Du texte à la l'action, éd. Seuil, 1986.

17. **Joseph Schacht**, Introduction au droit musulman, traduit de l'anglais par Paul Kemph et Abdelmajid Turki, éd. Maisonneuve et Larose, Paris V[e], 1983.


18. **F. D.E., Schleiermacher**, Herméneutique, traduit de l'Allemand par Christian Berner, éd. Cerf. Pul, 1997.

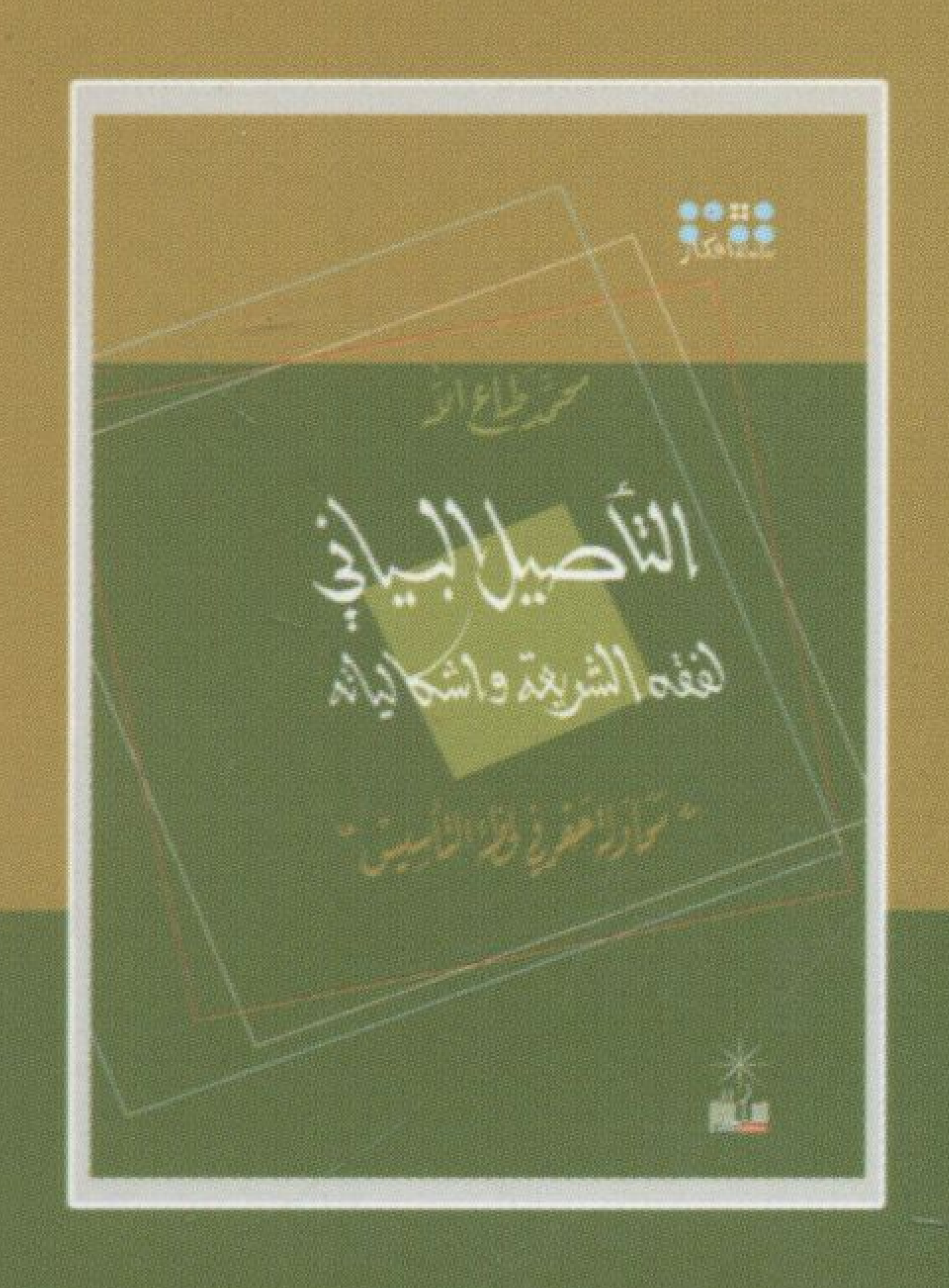
المحتوى



المغاربية للطباعة والإشهار

22، نهج المثابرة – المنطقة الصناعية الشرقية – أريانة – تونس
الهاتف : 683 837 70 216+ – الفاكس : 975 838 70 216+


سلسلة افكار



التأصيل البياني
لفقه الشريعة واشكالياته

وسيتكشّف مع مرور الزمن أنّ المنهج البيانيّ الذي وظّفه الشافعي في فقه الشّريعة والقائم في جوهره على الآليات اللفظيّة واللّغويّة هو في مقدّمة العوامل المسؤولة عن المأزق أو الطّريق المسدود الذي سينتهي إليه التشريع الإسلامي بصورة تدريجيّة، وهو الذي يعبّر عنه في الاصطلاح التقليدي بغلق باب الاجتهاد. والحقيقة أنّ باب الاجتهاد لم يغلقه أحد، ولم تكن هنالك سلطة تمتلك مفاتيح إغلاقه. وإنّما هو قد أنغلق من تلقاء نفسه بفعل التكلّس الذي أعترى المنهج البيانيّ المستخدم في الاستنباط لأنّه أستنفد جميع طاقات النصّ، ففقد نجاعته في المزيد من أستثمار مضامينه، وتبيّن أنّ الأدوات اللفظيّة والقراءة الحرفيّة قد بلغت منتهاها وأصبحت مداخل غير ملائمة لضمان ديمومة النصّ وحضوره المستمرّ في ساحة التشريع ليؤدّي وظيفته التبريريّة.

Bibliotheca Alexandrina
1168885

الثمن : 15 د.ت

